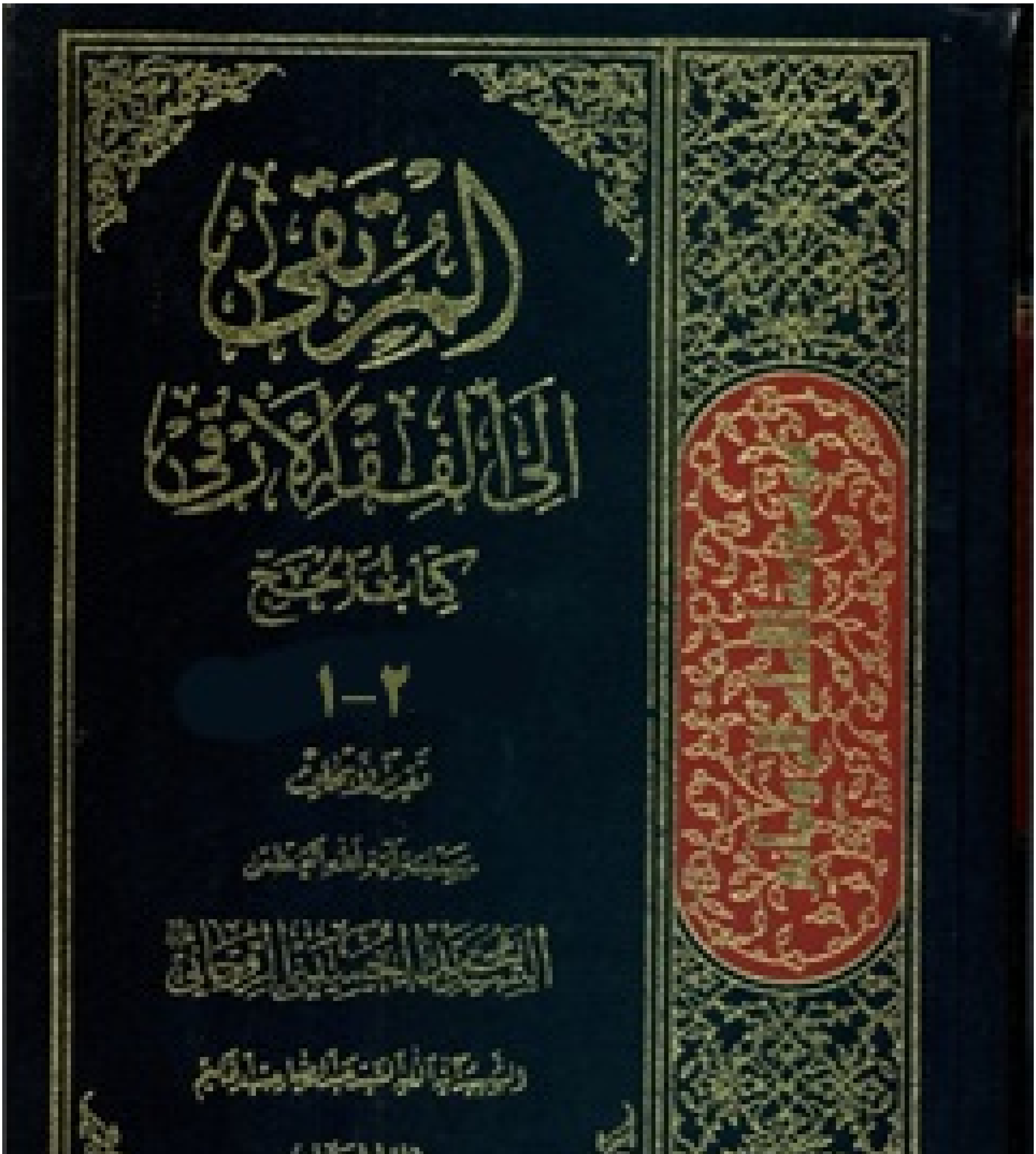

المرتقى
إلى الفقه الأرقى
كتاب الحج
١-٢

بسم الله الرحمن الرحیم

المرتقى الى‌الفقه الارقى: کتاب الحج

کاتب:

محمد صادق روحانى

نشرت فی الطباعة:

دار الجلی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

المرتقى الى‌الفقه الارقى: كتاب الحج

اشارة

سرشناسه : روحانی، سیدمحمدصادق، ۱۳۰۳ -

عنوان و نام پديدآور : المرتقى الى‌الفقه الارقى: كتاب الحج/ السيد محمد الحسينى الروحانی، السيد عبدالصاحب الحكيم.

مشخصات نشر : بيروت: دارالجلى، ۱۴۱۹ق.= -۱۳۷۷

مشخصات ظاهرى : ج.

شابک : ۱۵۰۰ تومان : ۹۶۴-۵۹۷۲-۳۳-۷

وضعيت فهرست نويسى : برون سپارى

يادداشت : عربى.

يادداشت : كتابنامه به صورت زيرنويس.

مندرجات : ج. ۱. تقرير الابحاث.

موضوع : حج

موضوع : فقه جعفرى -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : حكيم، عبدالصاحب، ۱۳۱۹ - ۱۳۶۱.

رده بندى كنگره : BP۱۸۸/۸/ر۸۵م۴ ۱۳۷۴

رده بندى ديويى : ۲۹۷/۳۵۷

شماره كتابشناسى ملى : ۳۰۱۵۵۰۶

المجلد الأول

تقديم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ* الحمد لولى النعم، و الصلاة و السلام على نبيّه هادى الامم، و على آله مصابيح الهدى و أولياء الكرم، و اللعن على أعدائهم ناشرى الضلال و الظلم.

و بعد، هذا الكتاب هو جمع لما ألقاه سماحة آية اللّه العظمى، سيدنا الأستاذ الروحانى اكرم اللّه تعالى مثواه بمستوى الدراسات العالية فى الجامعة الاسلاميّة الكبرى، النجف الأشرف، منذ فترة تتجاوز ربع قرن من الزمن، بقلم أحد أعلام المشاركين فى الحضور، و هو فقيدنا الشهيد السعيد، آية اللّه السيد عبد الصاحب الحكيم طاب ثراه.

[۲] لقد شارك المؤلف طاب ثراه فى حضوره جلسات سيدنا الاستاذ المعظّم نور اللّه ضريحه مشاركة ممتازة باستيعابه دقائق البحث، و فهمه البالغ فى الإحاطة بجوانبه، و أن لا يترك من فوائد شاردة و لا واردة، و لا تفوته منها نكتة و لو

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۸

كانت عابرة، و إن كتاباته طاب ثراه لمحاضر الدرس- حقّا- لتمثل بوضوح تلك الخصيصة، و الميزة التى امتاز بها رحمه اللّه، و من جملتها كتاب الحج، و هو هذا الكتاب.

[۳] النسخة الأصليّة من الكتاب، و هى بخطّ يد المؤلّف رحمه اللّه مودعة فى مكتبة آية اللّه العظمى، السيد الحكيم قدّس سرّه فى

النجف الأشرف، و قد وصلت منها نسخة مصورة، و خطيت بموافقة سيّدنا الاستاذ المعظم قدّس سرّه على نشرها، لكن المقادير شاءت فكان الأمر كما شاءت، و التحق سيّدنا الاستاذ طاب ثراه بالرفيق الأعلى، و لم يمهّد بعد مقدّمات طبع الكتاب. و سوف يودع- إن شاء اللّه تعالى- نسخة مصورة أخرى منه فى مكتبة آية اللّه العظمى النجفى المرعشى طاب ثراه- العامّة- بقم المقدّسة.

[۴] الكتاب يقع فى جزءين، و قد عرفت- بادئ الأمر- اللجنة الثقافيّة مشرفة على نشر آثار سيدنا الاستاذ المعظّم طاب ثراه أن تستدرك ما جاء فى الكتاب على ضوء ما ألقاه سماحة سيّدنا الاستاذ قدّس سرّه فى الدورة الثانية بقم المقدّسة، ثمّ استقرّ الرأى على إلحاق ذلك بالكتاب فى جزء مستقل، إن شاء اللّه تعالى.

[۵] تمّ الإعداد لنشر الكتاب، و قد مضى قرابة ستّة عشر عاما من السنين على تاريخ الاستشهاد المؤلف طاب ثراه و لم يكن قدّس سرّه قد اختار لكتابه عنوانا خاصا، و لكن اللجنة مشرفة آنفة الذكر رأت- بعد أخذها الموافقة المبدئيّة من انجال

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۹

المؤلّف الأكارم حرسهم اللّه تعالى بعينه الّتى لا تنام- أن يكون العنوان هو ما سبق نشره من تقرير سيّدنا الاستاذ باسم «المرتقى إلى الفقه الأرقى»، و هو العنوان الّذى كان قد نال رضا سيدنا الاستاذ طاب ثراه فى حينه. فجاء الكتاب بهذا العنوان، ضمن سلسلة «موسوعة الامام الروحانى قدّس سرّه».

و الحمد للّه أولا و أخرا، و هو المستعان مبدأ و ختاما.

محمد صادق الجعفرى ۳/ ربيع الاول/ ۱۴۱۹

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۱

كتاب الحجّ

اشارة

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۳

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ* كتاب الحج و هو يعتمد على ثلاثة أركان:

الركن الأوّل: فى المقدمات

اشارة

و هى أربع:

المقدّمة الأولى: فى المعنى

الحجّ و إن كان فى اللغة القصد، فقد صار فى الشرع اسما لمجموع المناسك المؤدّاة فى المشاعر المخصوصة (۱).

---

(۱) اختلف القوم فى بيان حقيقة الحج الشرعيّة. فعرّفه المصنف بأنه مجموع المناسك المؤدّاة فى المشاعر المخصوصة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۴

و هو فرض على كل من اجتمعت فيه الشرائط الآتية (۲)، من الرجال و النساء و الخناثى. و لا يجب بأصل الشرع (۳) إلّا مرّة واحدة

(۴)، و هی حجّة الإسلام.

و عرّفه غیره «۱» بأنّه القصد إلی بیت اللّه تعالی لاداء مناسک خاصة.

و قد صارت هذه التعریفات مجالا للنقض و الإبرام و الإیراد بعدم الطرد و العکس، و بما أن المقصود من هذه التعاریف لیس إلّا شرح الاسم و تقریبه إلی الذهن، مضافا إلی أنه لیس هناک أی أثر فی تحقیق حقیقته، لأجل ذلک رأینا ان الإغماض عن سرد الإیرادات و المناقشة فیها- لو کانت- و الاکتفاء بمجرّد الإشارة هو المتعین.

---

(۲) لا شبهة فی وجوب الحج، بل هو من الضروریات التی لا تقبل الإنکار، کیف و صریح القرآن یدل علیه. و وجوبه علی مطلق من اجتمعت فیه الشرائط من رجل و امرأة و خنثی، مما یدل علیه اطلاق الآیة الکریمة: ... وَ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا- الآیة «۲»، کما یدل علیه الإجماع و الضرورة الفقهیة مضافا إلی إطلاق النصوص.

(۳) إشارة إلی أنّه قد یجب لعارض، کالنذر و نحوه.

(۴) کما علیه إجماع المسلمین. و الآیة الکریمة لا تدلّ علی أکثر من المرة و

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمّد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۷: ص ۲۲۰، الطبعة الاولی.

(۲)- سورة آل عمران، ۳: ۹۷

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۱، ص: ۱۵

....

یشهد له بعض النصوص، ک:

روایة هشام بن سالم، عن ابی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «ما کلف اللّه العباد إلا ما یطیقون إنما کلفهم فی الیوم و اللیلة خمس صلوات- إلی أن قال:- و کلفهم حجة واحدة و هم یطیقون أکثر من ذلک «۱»».

و روایة الفضل بن شاذان، عن الرضا علیه السّلام، قال: «إنما امروا بحجة واحدة لا أکثر من ذلک، لأن اللّه وضع الفرائض علی أدنی القوة، کما قال: ... فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ- الآیة «۲»، یعنی شاة لیسع القوی و الضعیف و کذلک سائر الفرائض إنما وضعت علی أدنی القوم قوة فکان من تلک الفرائض الحج المفروض واحدا ثم رغّب بعد أهل القوّة بقدر طاقتهم «۳»».

و روایة محمد بن سنان: إن أبا الحسن علی بن موسی الرضا علیه السّلام کتب إلیه فیما کتب إلیه من جواب مسائله، قال: «علة فرض الحج مرة واحدة لأن اللّه تعالی فرض الفرائض علی أدنی القوم قوّة فمن تلک الفرائض الحج المفروض واحدا ثم رغّب أهل القوة علی قدر طاقتهم «۴»».

و لکن نسب إلی الصدوق قدّس سرّه فی علله الافتاء بإن الحج علی أهل الجدة فی کل عام فریضة «۵». و الوجه فیه ما ورد فی بعض النصوص مما یظهر فی ذلک، ک:

روایة علی بن جعفر، عن أخیه موسی علیه السّلام، قال: «إن اللّه عز و جل فرض الحج علی أهل الجدة فی کل عام، و ذلک قوله عز و جل: ... وَ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۳: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- سورة البقرة، ۲: ۱۹۶.

(۳)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۳: من ابواب وجوب الحج، ح ۲۴.

(۴)- المصدر، ح ۳.

(۵)- الصدوق، محمد بن علی: علل الشرائع، ج ۲: ص ۱۰۸/ ح ۵، ط مؤسسة النشر الإسلامی.

....

الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعالَمِينَ. قال: قلت:

فمن لم يحج منا فقد كفر؟ قال: لا و لكن من قال ليس هذا هكذا فقد كفر «۱»».

و رواية حذيفة بن منصور، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إن اللّه عز و جل فرض الحج على أهل الجدة فی كل عام «۲»».

و بهذا التعبير و نحوه وردت بعض الروايات الأخرى، و قسم منها صحيح السند، و لكن لأجل وجود ما يدل بالنص على عدم وجوب الحج إلّا مرّة واحدة و انعقاد إجماع المسلمين عليه، التزم بالتصرف بظاهر هذه الروايات، و حملها على خلاف ما يظهر منها من الوجوب مكررا فی كل عام.

و قد قيل فی مقام الجمع أوجه:

الأول: ما اختاره صاحب الوسائل رحمه اللّه «۳» و استظهر أنه مراد الصدوق قدّس سرّه و هو أن المقصود من الطائفة الدالة على استمرار الوجوب هو الوجوب الكفائی، و ما دل على أن الوجوب مرة واحدة لا اكثر يراد منه الوجوب العينی، فترتفع المنافاة بين المدلولين، و استشهد له بما يأتی من عدم جواز تعطيل الكعبة و وجوب اجبار الناس عليها و لو لم يكن لهم مال.

و ناقشه «۴» فی «الجواهر «۵»»، بأن هذا يستلزم ما دلت النصوص على خلافه، و هو أن يكون الحج الصادر ممن كان قد أتى بالحج واجبا مع إتيان غيره

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۳.

(۴)- مع أنه يختص بمورد تعطيل الكعبة كما لا يختص باهل الجدة كما تشير إليه النصوص الدالة على الصرف من بيت المال.

(۵)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۲۲، الطبعة الاولى.

....

للحج لأول دفعة مع أن النصوص تدل على أن الحج الآخر تطوع.

الثانی «۱»: كون المقصود منها هو استحباب الحج مكررا فی كل عام على أهل الجدة. و نسبه صاحب الوسائل رحمه اللّه إلى الشيخ قدّس سرّه.

الثالث: كون المقصود الاستحباب المؤكّد بحيث يتناسب مع التعبير بالفرض و الوجوب.

الرابع: ما ذكره الشيخ قدّس سرّه «۲» و اختاره صاحب الجواهر رحمه اللّه «۳» و هو كون المقصود ثبوت الوجوب على سبيل البدل، بمعنى أن من وجب عليه الحج فلم يأت به وجب عليه فی الثانية و لم يسقط عنه، فإذا لم يأت به فی الثانية وجب عليه فی الثالثة و هكذا يستمر الوجوب فی كل عام و لا يسقط حتى يأتی به.

و يحتمل «۴» أن يكون المراد من هذه النصوص بيان استمرار تشريع الحج و عدم انقطاعه فی سنة من السنين، من دون نظر إلى تعيين مقدار الواجب.

و بالجملـة، مما يقطع به عدم إرادة ظاهر هذه الروايات خصوصا انه لو كان للوجوب المكرّر وجود لبان فى السيرة العملية للمسلمين، مع أنه لاـ أثر له فى عمل المسلمين فالفقيه بالخيار فى حملها على ما يراه أظهر و أقرب إلى المعنى الحقيقى من هذه الاحتمالات المذكورة، فتدبر.

---

(۱)– لكنّه خلاف ظاهر الاستشهاد بالآية خصوصا بملاحظة الذيل فإنّها فى مقام بيان الوجوب.

(۲)– الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام، ج ۵: ص ۱۶، ط النجف الأشرف.

(۳)– النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۲۱، الطبعة الاولى.

(۴)– قواه السيد الخوئى [رحمه اللّه] و ذهب إلى امكان نظرها إلى ما كان يجرى عليه أهل الجاهلية من التعطيل فى بعض السنين كما تشير إليه آية تحريم النسىء.

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۸

و تجب على الفور. و التأخير مع الشرائط كبيرة موبقة (۵).

---

(۵) الكلام فى مسألتين:

الأولى: كون ترك الحج إلى الموت كبيرة.

الثانية: وجوب الفورية و كون تأخيره عن أول عام من الاستطاعة معصية كبيرة.

أما ترك الحج إلى الموت فهو يتصور على انحاء ثلاثة:

الأول: أن يتعمد المكلف الترك و يبنى على عدم الإتيان أصلا و يموت، و هو على ما بنى عليه و لم يأت بالحج.

الثانى: أن يتهاون المكلف فى الحج و يستخف به و يموت و هو لم يحج.

الثالث: أن يؤخر الحج من عام لآخر من دون تهاون، بل لداع عقلائى أو شرعى يراه فى نفسه– لا فى الواقع– أرجح من الحج من باب الاستحسان بحيث لا يكون معذّرا له فى سقوط الحج ثم يموت و هو لم يأت بالحج.

أما النحو الأول، فهو مما لا اشكال فى كونه معصية كبيرة فإنه المتيقن مما دل على أن من ترك الحج بدون أى عذر يموت يهوديا أو نصرانيا. و هكذا.

النحو الثانى، لدلالة بعض الروايات عليه مع أن الاستخفاف فى نفسه معصية كبيرة، لذكره من جملة الكبائر فى بعض النصوص كما فى «الجواهر «۱»».

كما يشمله اطلاق قوله عليه السّلام– فى رواية ذريح المحاربى–: «من مات و لم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق فيه الحج أو

---

(۱)– النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۲۴، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۹

....

سلطان يمنعه فليمت يهوديا أو نصرانيا «۱»».

و أما النحو الثالث، فهو كأخويه فى كونه معصية، بل يمكن دعوى شمول اطلاق رواية ذريح له فيكون كبيرة لدلالة بعض النصوص عليه، كرواية زيد الشحام، قال: قلت لابى عبد اللّه عليه السّلام التاجر يسوّف الحج، قال: «ليس له عذر فإن مات فقد ترك شريعة من

شرائع الإسلام «۲»» و نحوها غيرها. و التسويف يشمل التأخير لعذر، كما ورد التصريح به فى بعض النصوص، فلاحظه.

أما كونه كبيرة، فهو يبتنى على كون مطلق الوعيد على المعصية يقتضى كونها من الكبائر.

و أما التأخير عن عام الاستطاعة، فقد جزم صاحب المتن رحمه اللّه و تبعه غيره «۳» فى كونه من الكبائر، و الأقوى- بملاحظة النصوص- التفصيل بين ما إذا علم الإنسان و جزم ببقائه إلى العام الآخر و بنى على اداء الحج فيه، فلا يجب عليه الفورية و جاز له التأخير، و ما إذا لم يعلم ذلك و إنما يبنى على الحج فى المستقبل بحسب الارتكاز العرفى على البقاء و استصحاب الحياة الاستقبالى الذى هو العمدة فى أصل تحقق البناء على الفعل فى المستقبل، فيجب عليه المبادرة و لم يجز له التأخير.

بيان ذلك: أن ما تتضمنه النصوص هو التوبيخ و الوعيد على ترك الحج.

نعم، ورد فى كثير منها ان من سوّف الحج لا عذر له أو لا يسعه. و هذه الجملة فى حدّ نفسها تقتضى عدم جواز التأخير و انه يلزمه البدار، إلا ان هذه الجملة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۷: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر.

(۳)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۱۲۲، ط مؤسسة المعارف الإسلامية.

....

الحقت بجملة أخرى فى جميع مواردها صرفتها عن ظاهرها الأولى و هى قوله عليه السّلام: «... و إن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام ... «۱»»

فإن ظاهر هذا الذيل هو أن الملحوظ فى نفى العذر هو ترك اداء الحج، و إنه لا عذر له فى تركه بعد تسويفه و عدم وجود ما يمنع من ادائه، إلا أن نفس التسويف و التأخير مما لا يعذر فيه الكاشف عن لزوم الفورية. بل رواية معاوية بن عمار، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «قال اللّه تعالى: ... وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قال: هذه لمن كان عنده مال و صحة و إن كان سوفه للتجارة فلا يسعه و إن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحج به «۲»» ظاهرة فيما قلناه بدون لحاظ الذيل، لأن الظاهر ان قوله عليه السّلام: «هذه لمن كان ...- الخ» إنما هو تفسير للآية الشريفة، و ليس بيانا لحكم مستقل، فإرادة وجوب المبادرة و عدم جواز التأخير من قوله: «فإن كان سوفه للتجارة فلا يسعه» لا وجه له إذ ليس هذا مفاد الآية، بل لا بدّ أن يكون النظر فى قوله عليه السّلام إلى ترك الحج الواجب و أنه لا يسعه تركه تسويفا بدون عذر، فلاحظ.

يبقى هاهنا كلام و هو ما أشار إليه فى «المدارك «۳»» من أن الوعيد المطلق يقتضى التضييق، و توضيحه: أن الوعيد على ترك الحج بقول مطلق بحيث يشمل صورة التأخير لداع عقلائى يقتضى أن يكون الحج مضيقا، لأنه إذا كان واجبا موسعا و أخّره المكلف بانيا على الأداء ثم مات قبل أدائه فلا عقاب عليه لكونه معذورا بعد إن كان الواجب موسعا، و لذلك لا يلتزم أحد باستحقاق من مات

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۶: من ابواب وجوب الحج. ح ۱.

(۲)- المصدر.

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

....

فى اثناء وقت الصلاة و لم يؤدها و كان بانيا على أدائها للعقاب، لأنه معذور من قبل الشارع بتوسعة الوقت.

و لكن هـذا الكلام لا ينهض دليلا على المـدعى و ذلك لأن غاية ما يقتضـيه هذا الكلام هو عدم معذورية العبد فى الترك الكاشـف عن وجود منجز للتكليف فى ظرفه، و هذا إنما يدل على التضييق لو انحصر المنجز بوجوب الفورية و عدم جواز التأخير. أما لو تصورنا منجزا غير هذا الحكم، فلا دلالة له على التضـييق، و الأمر كذلك، فإنا نقول: أن الحج و إن كان واجبا موسـعا إلا أن تركه الواقعى غير مرغوب لـدى الشـارع و قـد أوضـح هـذا المعنى بالروايـات المزبورة، فإنها تقتضـى أنّ المكلف لا يعـذر فى تركه للحـج إذا كان عن تسويف. و هذا لا ينافى كون الحج موسعا فى وقته، فالأحكام الثابتة بالروايات ليست إلا أحكاما طريقية لأجل التحفظ عن عدم الوقوع فى مخالفـة الأمر الواقعى بالحج غير المرغوب شـرعا، فهى شبيهة بالأحكام الاحتياطية المجعولة لإدراك الواقع. و مع جعل هذا الحكم الظاهرى الطريقى و بيانه يكون التكليف منجزا و لو كان الوقت واسعا.

و بالجملـة، الروايات مسوقة لبيان أمر على خلاف القاعدة الاولية فى الواجبات الموسـعة و للتنبيه على أن هذا الواجب الموسع لا يشـبه سـائر الواجبـات الموسـعة فى الأحكـام، و لاـ يخفى أن الحكم الطريقى لاـ يثبت فى صورة العلم بالبقاء و الجزم به، إذ لا يكون التأخير تسويفـا و اهمالاـ لكونه معـذورا بـالعلم، فلاـ ينـافى التحفظ المطلوب، فلا يشـمل صورة العلم بل يشـمل صورة التردد التى هى مجرى الاستصحاب، فهو هاهنا غير معتبر و لا يجدى فى المعذورية.

و من الواضح أن هذا الحكم الطريقى لا تكون مخالفته من الكبائر؛ بل لو

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۲

....

استتبع حكما نفسيّا كان كسائر الاحكام فلا دليل على كون مخالفته من الكبائر.

و هـذا المعنى الـذى ذكرناه هو الظاهر من الروايات لما عرفت من أن الملحوظ فيها نفى المعذوريـة من جهـة ترك الحج، لا من جهة نفس التسويف و التأخير. و عليه فلا وجه لوجوب الفورية.

نعم، ارتكاز المتشـرعة على الفورية، فمن جعله دليلا اعتمد عليه فى الحكم و إلا فلا دليل عليه أصـلا و هذا هو ظاهر «الجواهر «۱»» إذ ذكر ان العمدة فى الفورية كونه كذلك فى نظر أهل الشرع، فلاحظ.

ثم أنه بنـاء على وجوب الفوريـة لو اخّره فى العـام الأول وجب فيما يليه فورا ففورا، إذ ما يقتضـى الفوريـة فى العام الأول يقتضـيها فى العام الثانى و الثالث و هكذا. فتدبر و افهم و اللّه العالم.

تذييل:

تعرض بعض الأعلام كصاحب الجواهر «۲» و المدارك «۳» و تابعهم صاحب العروة الوثقى «۴» إلى تحرير فرع و البحث فيه فى ذيل مسألة وجوب الفورية و لم يذكره المحقق صاحب الشـرائع. و هو أنه بناء على وجوب الفورية و كان هناك قافلتان الاولى منهما يجزم أو يطمئن بـادراك الحـج معهـا، و الثانيـة لاـ يطمئن بادراك الحـج معها، بل يحتمل عـدم وصولها، فهل يجوز تأخير سـفره عن القافلة الأولى إلى الثانية، أو لا؟ و هل يعدّ من يؤخره و لا يدرك الحج عاصيا، أو لا؟ و

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۲۴، الطبعة الاولى.

(۲)- النجفى، الشيخ محمّد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۲۵، الطبعة الاولى.

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۴)- اليزدى، السيد محمد كاظم: العروة الوثقى/ كتاب الحج: [فصل] المسألة ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۳

....

لم تحقق المسألة فی كلامهم كما ینبغی.

فالتحقیق أن یقال ان البحث فی مقامین:

الأول: فی استقرار الحج فی ذمة من لم یسافر مع الأولی، و سافر مع الثانیة و لم یدرك الحج فیترتب علیه آثار من كان الحج مستقرا فی ذمته.

الثانی: فی عصیانه بتأخیره السفر إلی القافلة الثانیة و عدم ادراكه الحج.

أمّا استقرار الحج فی ذمته، فلا ینبغی الإشكال فیه، لما دل علی أن من تمكن من الحج و لم یحج استقر الحج فی ذمته. و من المعلوم، أن هذا الشخص ممن تمكن من الحج إذ كان یتمكن من السفر مع القافلة الأولی، فیستقر الحج فی ذمته، و لا یختلف الحال فی استقرار الحج بین صورة وثوقه بادراك الحج مع القافلة الثانیة و صورة عدم وثوقه لصدق التمكن علیه. نعم، یختلف الحال بینهما من ناحیة المعذوریة و عدمها بناء علی عدم معذوریة من لا یثق ادراك الثانیة فی التأخیر.

و أمّا عصیانه بالتأخیر، فقد یتخیل لأول وهلة عدم تحقق العصیان، لأن الواجب إذا كان موسعا و أخره المكلف ثم انتفت قدرته علیه لم یكن عاصیا.

و لكن التحقیق تحقق العصیان، و ذلك لأن التأخر عن السفر- مع احتمال عدم ادراك الحج، و لیس هناك ما یرفع هذا الاحتمال تعبدا أو تكوینا لیكون المكلف معذورا، أن التأخر مع ذلك- و عدم ادراكه الحج یعدّ تأخیرا عمدیا للحج، لالتفاته إلی إمكان عدم إدراكه الحج و عدم مبالاته به، فیكون قاصدا للتأخیر علی تقدیر عدم الإدراك واقعا، فیكون ذلك عصیانا للتكلیف بوجوب الفوریة.

و إذا كان التأخیر و عدم ادراك الحج بالقافلة الثانیة عصیانا تعین السفر مع القافلة الأولی بحكم العقل بدفع الضرر المحتمل، لاحتمال الضرر و العقاب فی

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۴

....

تأخیره السفر إلی القافلة الثانیة، و هو واجب الدفع عقلا.

و هذا هو الملاك فی تطبیق قاعدة الاشتغال هنا- كما أشار إلیها صاحب الجواهر «۱»- بتقریب: أن التكلیف بالفوریة یمتثل جزما بالسفر مع القافلة الأولی و لا یعلم بتحقق امتثاله بالسفر مع القافلة الثانیة، فیقال أنه یتعین الإتیان بما به فراغ الذمة یقینا و هو السفر مع القافلة الأولی، و الملاك فیه دفع الضرر المحتمل.

و هذا التقریب لقاعدة الاشتغال لیس بالمعنی المعروف لها، فإن موردها المعروف ما إذا شك فی تحقق الامتثال فیما أتی به من العمل فیقال بعدم جواز الاكتفاء به، و لزوم تحصیل العلم بالفراغ.

و بالجملة، لما لم یكن لدیه معذر عقلی أو شرعی للتأخیر مع احتماله عدم الإدراك كان تأخیره و عدم إدراكه عصیانا، لأنه مخالفة عمدیة لوجوب الفوریة.

و لأجل ذلك لو وثق بوصول الثانیة و إدراكها فأخر السفر إلیها، ثم انكشف عدم إدراكها لم یكن عاصیا لعدم قصده إلی المخالفة مع كونه معذورا لعلمه بعدم التأخر.

و قد ساق صاحب الجواهر رحمه اللّه «۲» من جملة الأدلة علی حرمة التأخیر و كونه عصیانا لو صادف عدم ادراك الحج ما دل علی ان من ترك الحج و قد تمكن منه مات یهودیا أو نصرانیا.

و لا یخفی ما فیه: لأن موضوع الكلام هو العصیان بنفس تأخیر الحج عن هذه السنة مع اتیانه به فی العام المقبل لا ترك الحج من رأس و ما ذكره صاحب الجواهر رحمه اللّه إنما یرتبط بترك الحج ابدا لا بتأخیره عن هذه السنة إلی غیرها. و

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۲۷، الطبعة الاولى.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۲۴، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۵

....

مثل ذلك يستغرب بصدوره من مثل صاحب الجواهر رحمه اللّه.

ثم إن لصاحب الجواهر كلاما ظاهره ترتب استقرار الحج فى الذمة على عدم جواز التأخير إلى القافلة الثانية، حيث قال: «مع أن الظاهر استقرار الحج بالتمكن من الرفقة الاولى «۱»» و قد عرفت ان استقرار الحج لا يرتبط بكون التأخير عصيانا أو لا، بل ملاكه التأخير مع التمكن و لو كان معذورا فيه كما فى صورة العلم بإدراك الحج مع القافلة الثانية، فانتبه.

هذا كله فيما إذا كان سفر القوافل كلها بعد دخول أشهر الحج، و أما إذا كان سفر الأولى قبل أشهر الحج و احتمل عدم ادراك الحج مع القافلة الثانية التى تسافر بعد دخول اشهر الحج، فهل يجب عليه السفر مع القافلة الأولى، أو لا يجب؟

ذهب صاحب المدارك «۲» إلى عدم وجوب السفر مع الأولى عليه، حيث قال: بعد إن احتمل قويا عدم وجوب السفر مع الاولى و المسافرة بعد أشهر الحج، و نسب إلى العلامة فى «التذكرة «۳»» اطلاق القول بجواز التأخير عن الرفقة الاولى و استدرك بأن كلامه رحمه اللّه مفروض فى حج النائب: «و ينبغى القطع بالجواز إذا كان سفر الأولى قبل أشهر الحج».

و فيه أنه قد تقرر فى الأصول حرمة تفويت المقدمات إذا كانت غير دخيلة فى الغرض للزوم تحصيل غرض المولى و حرمة تفويته، و المفروض ان السفر كذلك إذ الدخيل فى المصلحة ليس إلا الاستطاعة و هى متحققة، أما السفر فهو

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۲۶، الطبعة الاولى.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- الحلّى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ۷: ص ۱۳۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۶

....

مقدمة وجودية».

و بالجملة، السفر فيما نحن فيه يكون من المقدمات المفوتة، و قد تقرر وجوب الإتيان بها عقلا.

و لم يرتض صاحب الجواهر ما جاء فى «المدارك»، فقال: «إن ما ادعاه من القطع إنما يستقيم لو كان وجوب قطع المسافة لتعلق الخطاب المنجز، و هو باطل، و إلّا لزم جواز التخلف عن الوفد الخارج قبل أشهر الحج مع الانحصار، و عدم استقرار الحج فى الذّمة بالتمكن من الخروج قبلها، و سقوطه عن البعيد إذا كان بحيث لا- يمكنه قطع المسافة فى تلك المدة. و اللوازم كلها باطلة فكذا الملزوم، فتجب إناطة التكليف بالخطاب المعلق و لا يختلف الحال بدخول اشهر الحج و عدمه كما هو ظاهر «۱»».

و توضيح ما افاده: إنه اما أن تكون الاستطاعة المأخوذة شرطا للوجوب هى الاستطاعة بعد دخول أشهر الحج و إما أن تكون هى الاستطاعة بقول مطلق فى أى وقت تحققت.

فعلى الأول، لا عبرة بالاستطاعة قبل أشهر الحج و لا ينشأ بوجودها خطاب بوجوب الحج لكنه يستلزم اللوازم الثلاثة الباطلة، فإنه مما لا يلتزم بها من قبل أى أحد- و لزومها واضح- فيتعين أن يكون شرط الوجوب هو الاستطاعة مطلقا. فبحصولها قبل أشهر الحج يتعلق التكليف بالحج بنحو الواجب المعلق لاشتراطه بالزمان الخاص، فتجب مقدماته قبل أشهر الحج و لا فرق حينئذ بين المسير قبل أشهر

الحج و بعده، فتدبر.

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۷: ص ۲۲۷، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۷

و قد یجب الحج بالنذر (۶) و ما فی معناه. و بالإفساد (۷)، و بالاستیجار (۸)

ثم إنه ورد فی «العروة الوثقی «۱»» تعین المسیر مع الأوثق سلامة و ادراکا من القافلتین، و هو غیر واضح و الکلام فیه من جهتین:

الأولی: فی عدم وضوح المقصود من السلامة فی قبال الادراک، إذ المراد منه إن کان هو السلامة بمعنی عدم الموت، فهو و إن کان واجبا من باب حفظ النفس لکنه لا یرتبط بوجوب الحج، و هکذا إن کان السلامة بمعنی العافیة، فإن وجوبه لو سلم فهو من باب حرمة الإضرار و لا ربط له بوجوب الحج و تعینه.

و بالجملة، العمدة هو ادراک الحج و عدم ادراکه دون شیء آخر.

الثانیة: فی عدم وضوح تعیّن المسیر مع الأوثق، فإنه مما لا یعلم له وجه، إذ بعد ما کان مجرد الوثوق معذرا و حجة للعبد علی المولی لم یظهر وجه فی تعین الأوثق فإن کلا- منهما جائز. نعم، هو أولی عقلا و عرفا کما جاء التعبیر به فی «الجواهر»، لا أنه متعین. فتدبر و افهم.

---

(۶) لدلیل وجوب الوفاء به.

(۷) کما سیأتی إن شاء اللّه تعالی.

(۸) لوجوب الوفاء بالعقود، هذا إن صح الاستیجار علی الحج و سیأتی بیان ذلک إن شاء اللّه تعالی.

---

(۱)- الیزدی، السید محمد کاظم: العروة الوثقی/ کتاب الحج: فصل [المسألة ۲].

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۸

للنیابة، و یتکرر بتکرر السبب (۹)، و ما خرج عن ذلک [فهو] مستحب (۱۰).

و یستحب لفاقد الشروط (۱۱)،

---

(۹) لأن الأصل عدم التداخل و لا دلیل علی التداخل هنا کما فی الغسل.

(۱۰) یعنی ما لم یکن له سبب یوجبه، کفاقد شرائط الاستطاعة أو واجدها، و لکن کان قد حج حجة الاسلام و لم تلزمه حجة غیرها لسبب من الأسباب الموجبة من نذر، أو إفساد، أو غیرهما. و الوجه فی استحبابه النصوص المتظافرة فی الحث علی الحج و الترغیب فیه و بیان ما یترتب علیه من الثواب، فلتراجع فی محلها.

(۱۱) لما عرفت، و قد یشکل: إن ما یدل علی اعتبار الاستطاعة یقیّد المطلقات الدالة علی استحباب الحج کما یقید ما یدل علی وجوبه.

و یندفع: بأن الظاهر ورود ما دل علی اعتبار الاستطاعة فی مقام تفسیر الآیة الدالة علی الوجوب و بیان المراد منها، و بعبارة اخری: الظاهر مما دلّ علی اعتبار الاستطاعة اعتبارها شرطا فی وجوب الحج لا فی أصل مشروعیّة الحج، فهی غیر ناظرة إلی أدلة استحبابه فتبقی علی اطلاقها.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۹

كمن عدم الزاد و الراحلة (۱۲) إذا تسكع، سواء شقّ عليه السعى أو سهل: و كالمملوك إذا أذن له مولاه.

المقدمة الثانية: فى الشرائط

اشارة

و النظر فى حجة الإسلام، و ما يجب بالنذر، و ما فى معناه، و فى أحكام النيابة.

---

(۱۲) يدل على استحباب الحج فى هاتين الصورتين مضافا إلى أدلة استحبابه العامّة النصوص الواردة فى خصوصهما. فلاحظها.

(۱۳) لحديث رفع القلم عن الصبى «۱»، مع التنصيص على ذلك فى بعض الأخبار، ك:

رواية اسحاق بن عمار، عن ابى الحسن عليه السّلام: عن ابن عشر سنين يحج، قال: «عليه حجة الاسلام إذا احتلم ... «۲»».

و رواية مسمع، عن الصادق عليه السّلام- فى حديث- قال: «لو أن غلاما حج عشر حجج ثم احتلم كانت عليه فريضة الإسلام «۳»».

هذا فى المميز، أما غيره فيقبح تكليفه عقلا من دون حاجة إلى الاستدلال عليه من الأخبار.

---

(۱)- وسائل الشيعة/ باب ۴: من ابواب مقدمة العبادات، ح ۱۱.

(۲)- المصدر/ باب ۱۲: من أبواب وجوب الحج، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۱۳: من أبواب وجوب الحج، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۰

[القول فى حجة الاسلام و شرائط وجوبها خمسة]

[الأوّل: البلوغ و كمال العقل]

القول فى حجة الاسلام و شرائط وجوبها خمسة:

الأوّل: [البلوغ و كمال العقل، فلا يجب على الصبى (۱۳)، و لا على المجنون (۱۴). و لو حج الصبى أو حجّ عنه، أو عن المجنون، لم يجز عن حجة الإسلام (۱۵).

---

(۱۴) المجنون: تارة يكون بنحو لا شعور له اصلا لاداء العمل، فيقبح تكليفه و لا يكون قابلا لتعلّق الخطاب به عقلا.

و أخرى: يكون ذا شعور له فى أداء العمل و ذا التفات إليه بأن كان جنونه فى غير موارد العمل.

فقد يدعى بعدم وجوب الحج عليه- أيضا- لإطلاق حديث رفع القلم عن المجنون. إلا أن يقال: إن مناسبة الحكم و الموضوع فى حديث الرفع توجب ظهور الكلام فى اختصاص رفع القلم عن موارد الجنون دون غيرها مما يمكن صدور العمل منه كاملا. فتدبر.

(۱۵) قد يدعى أن الأصل الأولى لمثل هذه الموارد هو الإجزاء، كما لو صلى الصبى قبل بلوغه ثمّ بلغ بعد صلاته، فإنّه لا تجب عليه الصلاة حينئذ. و الوجه فيه أمران:

الأول: انصراف أدلة الوجوب إلى صورة عدم الإتيان بالعمل و يشهد له ملاحظة موارد الأوامر العرفيّة، فإنها لا تشمل صورة تحقق

المتعلق من المأمور.

فلا يكون الصبى بعد اتيانه بالحج مشمولا لأدلهٔ وجوبه.

الثانى: وفاء الفرد المأتى به بالغرض و المصلحهٔ. و تقريب ذلك بوجهين:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣١

....

أحدهما: إن أوامر الحج كانت شاملهٔ لجميع الأفراد و منهم الصبى، إلا أنه ورد ما يدل على أن جعله فى حق الصبى بنحو الاستحباب و فى حق غيره بنحو الوجوب، فالمجعول واحد لكنه صنف و كان بنحو الوجوب على بعض و بنحو الاستحباب على آخرين بداعى الإرفاق و التسهيل.

و الآخر: إن أدلهٔ الحج و إن اختصت بغير الصبى، لكن الدليل الدال على استحبابه عليه ظاهر فى استحباب نفس الحج الواجب على غيره، و إنما جعل عليه استحبابا ارفاقا و تسهيلا.

و فى كلا- الوجهين نظر: أما دعوى الانصراف، فيدفعها أنه لا شاهد لها و الاستشهاد بالأوامر العرفيهٔ مما يدرك فيه الملاك و أنه يتحقق بذات العمل الموجب للانصراف، لا وجه له، إذ ملاكات الأحكام الشرعيهٔ لدينا مجهولهٔ.

و أما دعوى وفاء الفرد المأتى به بالملاك، فيرد التقريب الأول لها وجهان:

أحدهما: منع دعوى كون أدلهٔ الحج بنحو من الإطلاق بحيث تشمل جميع الإفراد حتى غير المكلفين.

و ثانيهما: أنه لو سلم ذلك فلا يعلم ان جعله بنحو الاستحباب على الصبى إنما هو لمصلحهٔ الإرفاق لا غير، بل لعله لمصلحهٔ أخرى تمنع من إدراك مصلحهٔ الواجب.

و من هنا يظهر الإشكال فى التقريب الثانى، إذ لا ظهور فى كون المستحب هو عين الواجب من جههٔ الملاك و إنما جعل مستحبا للإرفاق و التسهيل، فإنه مما لا شاهد له و مجرد دعوى ذلك لا يجدى فى المطلوب.

إذن، فالأصل الأولى هو عدم الإجزاء لشمول دليل الوجوب له و إن أتى بالعمل. و لو سلم أن الأصل الاولى فى مثل هذه الموارد هو الإجزاء، فالحج

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٣٢

و لو دخل الصبى المميّز و المجنون فى الحجّ ندبا، ثم كمل كل واحد منهما و أدرك المشعر، أجزأ عن حجهٔ الإسلام (١۶)، على تردد.

خارج عنه بالدليل الخاص و هو ما تقدم من روايهٔ مسمع و غيرها.

و أعلم أن الكلام المذكور فى حج الصبى المميز دون حج الولى بغيره أو بالمجنون، فإن له كلاما آخر سيأتى إن شاء اللّه تعالى.

---

(١۶) هذا هو المشهور بين الأصحاب و استدل له بوجوه:

الأول: الإجماع.

الثانى: ما يأتى من أن من لم يحرم من مكهٔ أحرم من حيث أمكنه، الظاهر فى صلاحيهٔ الوقت لإنشاء الإحرام فكذلك يصلح لقلبه أو انقلابه، فإن من أحرم من مكهٔ و أتى بجملهٔ من الأفعال لا يكون أسوأ حالا ممن أحرم من عرفات و لم يدرك إلّا المشعر.

الثالث: ما دلّ على أنّ العبد لو اعتق فى الاثناء أجزأ عن حجهٔ الاسلام، إمّا بدعوى تنقيح المناط و عدم الفرق بين العبد و غيره، أو بدعوى ظهور النصوص فى عدم خصوصيّهٔ للعبد، و إنّما الحكم ثابت لكل من اجتمعت فيه الشرائط قبل إدراك المشعر.

الرابع: ما ورد من انّ من أدرك المشعر فقد أدرك الحج «١».

و قد ذهب البعض «۲» إلى عدم الإجزاء. و تردد المصنف قدس سرّه فى الحكم

---

(۱)- وسائل الشيعة/ باب ۲۳: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱۴.

(۲)- ابن إدريس، محمّد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۶۳۶، ط مؤسسة نشر الإسلامى.

....

بالإجزاء. و التحقيق أن يقال: إنه إذا التزم بأن القاعدة الأولية تقتضى إجزاء الفرد الذى أتى به الصبى ثم بلغ بعده، فالحكم بالإجزاء هنا متعين، لجريان عين التقريب فيه و النص الخاص الدال على عدم الإجزاء لا يشمله لظهوره فى كون موضوعه خصوص من جاء بالحج لا من هو فى اثنائه.

و إن لم يلتزم بكون القاعدة الأولية تقتضى الإجزاء فى مثل هذه الموارد، فالحكم بعدم الإجزاء أوجه، إذ لا دلالة لما ذكر من الوجوه على المدعى.

أمّا الإجماع، لو سلم تحققه، فلعدم إحراز أنه تعبدى بل يمكن أن يكون مستند القائلين بالإجزاء أحد الوجوه المذكورة.

و أما ما دل على أن من لم يحرم من مكة أحرم من حيث أمكنه، فلأن موضوعه من أراد إنشاء الاحرام و إحداثه من غير مكة، فلا يتجه تعميم الحكم به إلى مورد تلبس فيه الشخص بالإحرام و قصده قلبه و صرف النظر عن احرامه الأول- كما هو ظاهر الدليل-، لاحتمال ثبوت الفرق بين صورة إنشاء الإحرام و صورة قلبه و صرف النظر عما كان متلبسا به من الإحرام.

و أما نصوص العبد، فلأن دعوى تنقيح المناط جزافية، و دعوى ظهور النص فى عدم الخصوصية للعبد لا شاهد عليها بعد ان كان موضوع الحكم هو العبد، و احتمال الخصوصية احتمالا عقلائيا.

و أما ما ورد من أن من أدرك المشعر فقد ادرك الحج، فلأن هذه الصيغة تحتمل وجهين:

الأول: أن تكون مسوقة لبيان ركنية إدراك المشعر و أنه من لم يدرك المشعر لا يدرك الحج، فالجملة ناظرة إلى أداء المفهوم ليس إلا.

و الثانى: أن تكون واردة لبيان أن أدرك الحج يحصل بإدراك المشعر، نظير

....

من أدرك ركعة فى الوقت فقد أدرك الصلاة.

و الملحوظ فى طرف النفى و المقابلة، تارة: يكون سائر اعمال الحج بأن يكون المراد من لم يدرك شيئا من اجزاء الحج و أدرك المشعر فقد أدرك الحج، فهى نظير من أدرك ركعة، كما عرفت. و اخرى: يكون نحو خاص من الوقوف بالمشعر، بأن يكون الملحوظ فى طرف النفى و الإثبات خصوصيات إدراك المشعر من كونه فى الوقت الخاص و إلى الوقت الخاص، فالمعنى يكون من لم يدرك المشعر فى هذا الوقت مثلا و أدركه فى هذا فقد أدرك الحج، فلا نظر إلى سائر الأجزاء.

و هذه الاحتمالات الثلاثة تضمنت بيانها النصوص باختلاف الموارد. و الجملة المذكورة بالمعنى الأول لا تصلح شاهدا على المدعى، فإنها أجنبية عنه كما لا يخفى، و هكذا بالمعنى الثالث، و لكنها تصلح شاهدا على المدعى بالمعنى الثانى، لأنها تتضمن بيان التوسعة فى الواجب و ان بادراك هذا الجزء يتحقق إدراك الواجب، فيتمسك بإطلاقها لتشمل ما نحن فيه.

إلا أنه يناقش شمولها لما نحن فيه بوجوه:

الأول: أنها إنما تتكفل تصحيح الحج بإدراك المشعر و لا نظر لها إلى العمرة، و هى جزء مقوم لصحة حجة الإسلام و أدائه، فلو

صحح حج الصبى بهذه النصوص فبم تصحح عمرته؟ و قد ذكر هذا الوجه صاحب المستند «۱».

الثانى: أنها ظاهرة فى كون موضوعها من أدرك المشعر و لم يـدرك سائر الأجزاء لا من أدركها و لكن كان إتيانه بها بنية اخرى غير نيّة الوجوب كما فيما نحن فيه، فلا تشمل مثل ما نحن فيه.

---

(۱)- النراقى، المولى أحمد: مستند الشيعة، ج ۱۱: صص ۲۲- ۲۱، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۵

....

و بعبارة اخرى: أنها ناظرة إلى تصحيح الحج الناقص لإدراك المشعر، و ما نحن فيه يتكلم فى أن الحج الصحيح المفروض صحته هل يجزى عن حجة الإسلام، أم لا؟

الثالث:- و هو عمدة وجوه المناقشة- أن الصبى إذا بلغ يتوجه عليه وجوب إكمال حجه و عدم جواز قطعه و لزوم الاستمرار فيه. و من الواضح أنه يحتمل أن يكون هذا الوجوب مانعا عن تعلق وجوب حجة الإسلام بالبالغ، فهذه النصوص و إن تكفلت التوسعة فى متعلق الحكم بلحاظ ثبوت الحكم للفرد المنزّل أو الاعتبارى، إلا أنهـا انما تنظر لثبوت الحكم لهـذا الفرد من جهـة إلغاء تأثير فقـدان بعض الإجزاء و الشرائط، أما جهة وجود مانع آخر يمنع أو يحتمل أن يمنع من تعلق وجوب الحج فهى غير ناظرة لالغائه و إثبات الحكم فى مثل هـذه الصورة، لأنها ليست فى مقام البيان من هـذه الجهـة. و قـد عرفت ثبوت التشكيك فى ثبوت وجوب حـج الإسلام من جهة احتمال مانعية وجوب الإكمال له. و هذه الأخبار لا تتكفل بإلغاء هذا الشك و إثبات وجوب الحج لأنها غير ناظرة إليه.

و بعبارة أوضـح: أن الشك فى ثبوت وجوب الحـج للبالغ فى الاثناء، تارة ينشأ من جهـة فقدان العمل لبعض الاجزاء. و اخرى ينشأ من جهـة احتمال وجود مانع يمنع منه كوجوب الإكمال. و هـذه النصوص إنما تتكفل إلغاء الشك من الجهـة الأولى و بيان أن هذا العمل الفاقـد كالواجـد فى الحكم، و لا تتكفـل الغـاء الشك من الجهـة الثانيـة، لأن محط نظرها هو الجهـة الأولى، فليست هى فى مقام بيان غيرها.

و قـد عرفت تحقق الشك من الجهـة الثانيـة فيما نحن فيه، فلا يجدى التمسك بهذه النصوص لالغائه. و على هذا يظهر أن القول بعدم الإجزاء أوجه، لعدم الدليل

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۶

....

على الإجزاء.

و يقع الكلام بعد ذلك فى بعض الفروع التى تعرض لها الفقهاء فى ذيل المسألة.

أحـدها: أنه لو التزم بالإجزاء، فهل يلزمه تجديـد النية و قصد الوجوب بعمله، أو لا يلزمه؟ و الثمرة تظهر فيما لو لم يجدد النية و استـمر على نيـة الندب غفلة «۱» أو جهلا- ببلوغه أو غفلـة عن الحكم أو جهلا به ثم انكشف له الواقع، او قصـد القربـة المطلقـة. فإنه بناء على لزوم تجديد النية لا يقع عمله مجزيا لفقدانه النية المعتبرة، بخلافه لو بنى على عدم لزوم تجديدها، كما لا يخفى.

و على كل، فلا وجه لاعتبار تجديد النية و قصد الوجوب بعمله إلا أمران:

الأول: اعتبار قصد الوجه فى صحّة العمل، فيلزم قصد الوجوب فى عمله.

و فيه: انه قد تقرر فى محله انه لا دليل على اعتبار قصد الوجه و لا شاهد له.

الثانى: أن تكون فى حـج الاسـلام خصوصـية قصديـة لا تتحقق إلا بالقصد، و لا طريق إلى قصدها سوى قصد الوجوب لتحقق الإشارة إليها، فيكون حالها حال صلاة الظهر و العصر.

و فيه أنه لا شاهد على ثبوت الخصوصية من الاخبار و غيرها، بل الظاهر ان الحج ليس إلا نفس الاعمال الخارجية بذاتها، و أما التسمية بحجة الاسلام فليس لخصوصية فيه قصدية، بل لأجل أنه ما بنى عليه الإسلام، فهى منتزع عن أثره.

و من هما يظهر أنه لا وجه للاستدلال على لزوم تجديد النية بما ورد من انه

---

(۱)- التقييد بالغفلة أو الجهل لأن الاستمرار بنية الندب مع العلم بالموضوع و الحكم و الالتفات إليهما يكون تشريعا محرّما.

....

لا عمل إلا بنيّة- كما جاء فى «الجواهر «۱»»-، إذ ظاهر الخبر لزوم صدور العمل عن قصد إليه و اعتبار قصده فى صحته. و المفروض تحقق ذلك فيما نحن فيه، إذ الحج مقصود و لم يأت به غفلة، فلا دلالة له على المدعى إلا بثبوت خصوصية قصدية فى العمل، كى يلزم قصدها و نيتها استنادا إلى هذا الخبر. و لا وجه لدعوى استفادة الخصوصية منه، إذ قد اخذ العمل فى موضوع الحكم و الخصوصية- لو ثبتت- جزء العمل، فلا تستفاد من الحكم. فتدبر.

فالمتعين هو الالتزام بعدم لزوم تجديد النية و قصد الوجوب بعمله.

و يمكن الاستشهاد له بإطلاق ما دل على إجزاء الحج الصادر من العبد لو اعتق قبل المشعر، لانه يشمل بإطلاقه من لم يعلم بعتقه إلا بعد تمام الحج فلم يجدد النية.

ثانيها: فى اعتبار استطاعة الصبى لو بلغ فى الاثناء فى وجوب الحج عليه و عدم اعتبارها، بمعنى أنه هل يعتبر فى وجوب الحج عليه ان يكون مستطيعا من البلد، او الميقات؛ او لا يعتبر ذلك؟ احتمالات و أقوال:

أحدها: عدم اعتبار الاستطاعة فى حقه.

و الآخر: اعتبار الاستطاعة من بلده.

و الثالث: اعتبار الاستطاعة حال بلوغه، و بعبارة اخرى: اعتبار الاستطاعة فى مرحلة البقاء، لا الحدوث و البقاء كما هو الاحتمال الثانى.

و تحقيق الكلام أن يقال: إنه إذا ثبت فيما يأتى- إن شاء اللّه تعالى- عدم اعتبار الاستطاعة من البلد فى وجوب حج الاسلام بحيث إذا أتى المكلّف بالحج و لو بتسكع أجزأ و لم يجب عليه الحج بعد حصول المال لديه- إذا ثبت فيما يأتى

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمّد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۳۱، الطبعة الاولى.

....

ذلك-، فلا موضوع للنزاع هنا، إذ لا معنى للنزاع فى اعتبار استطاعة البالغ فى الأثناء بعد فرض عدم اعتبارها من رأس. و لا اشكال على هذا فى صحة الحج فيما نحن فيه و اجزائه عن حج الاسلام. و إذا ثبت اعتبار الاستطاعة فى حج الاسلام بحيث لا يجزى حج المتسكع و يجب عليه الحج لو استطاع بعد ذلك، فالنزاع المذكور له وجه.

و حينئذ نقول: إن تصحيح حج الصبى البالغ فى الاثناء و الالتزام باجزائه من جهة البلوغ:

تارة: يكون مستندا إلى أنه مقتضى القواعد الأولية من باب إجزاء المستحب عن الواجب، فلا إشكال فى إجزاء حجه و لو لم يكن مستطيعا، إذ لو فرضنا اعتبار الاستطاعة فى الوجوب و لم يكن مستطيعا بعد بلوغه فحجه و إن لم يكن واجبا لكنه يكون مستحبا، و المفروض ان القاعدة تقتضى إجزاءه عن الواجب.

و اخرى: يكون مستندا لنصوص من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، فالوجه هو اعتبار الاستطاعة فى صحة الحج، إذ هذه الروايات لا

تتكفل سوى التوسعة فى متعلق الحكم و فرض العمل الناقص تاما من جهة ثبوت الحكم له، من دون نظر إلى الغاء شرائط الحكم، بل الحكم تابع فى الثبوت لشرائطه، و هذه الأدلة تتكفل تعلق الحكم بالناقص و الغاء احتمال عدم ثبوته من جهة نقصان المتعلق فقط، لا من جهة أخرى، نظير من أدرك ركعة فى الوقت فقد أدرك الصلاة، فانه لا يشمل مورد عدم الوجوب، كالحائض و نحوها.

و بالجملة: هذه النصوص تتكفل إلغاء التوقف فى ثبوت الوجوب من جهة نقصان المتعلق لا من جهات اخرى، كفقدان الاستطاعة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۹

....

و ثالثة: يكون مستندا إلى نصوص إجزاء حج العبد المعتق فى الاثناء. فإن كان المقصود من تلك النصوص بيان اجزاء العمل المأتى به بعد العتق عن حج الإسلام لا ـ بأن يكون من أفراده، بل يكون من باب اجزاء فرد مستحب عن الواجب لرفعه موضوع الوجوب– و هذا هو ظاهر التعبير بالإجزاء الظاهر فى أنه يكتفى به عن حج الإسلام، لا أنه هو حج الإسلام–.

إن كان المقصود ذلك، فلا إشكال فى عدم اعتبار الاستطاعة، إذ الاستطاعة غير معتبرة فى غير حج الإسلام. و المفروض ظهور النص فى عدم كون الحج الصادر من العبد المعتق و الصبى البالغ من افراد حج الواجب.

و إن كان المقصود منها بيان وجوب الحج عليه و انه مجز لأنه من مصاديق حج الإسلام.

فإن اعتبرنا ملكية العبد و تصورنا استطاعته قبل الحج، فلا اشكال فى اعتبارها لدليل اشتراطها، و هذه النصوص انما تتكفل الاجزاء من جهة الرّقية فى بعض الوقت، فهى تنفى التوقف من هذه الجهة دون سائر الجهات، فالمرجع فى غيرها أدلتها.

و ان لم نتصور ملكية العبد فلا اشكال فى عدم اعتبار فى الاستطاعة، لان الحكم باجزاء حجه مع عدم تصور الاستطاعة له قبل العمل يكشف عن عدم اعتبارها و كفاية الاستطاعة على العمل من حين زوال المانع.

و الخلاصة: انه ان كان الاجزاء على طبق القاعدة، فلا تعتبر الاستطاعة. و ان كان بنصوص من أدرك المشعر فقد أدرك الحج، فهى معتبرة جزما، و ان كان بنصوص العبد، ففيه تفصيل. فتدبر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۰

و يصحّ احرام الصبى المميّز، و إن لم يجب عليه (۱۷).

---

(۱۷) لا اشكال فى مشروعية حج الصبى و إحرامه، إذ يدل عليه مضافا إلى مطلقات مشروعية الحج– لعدم شمول رفع القلم لها لانه يرفع الالزام لا أصل المشروعية– الروايات الخاصة الدالة على أن الصّبى لو حج عشر حجج فلا يجزى عن حج الإسلام، الظاهر فى مشروعية العمل و إلا لم يكن وجه لتوهم الاجزاء، بل قد يدعى أنه لا يطلق عليه لفظ الحج.

و انما وقع الكلام فى أنه يعتبر فى مشروعية الحج المستحب للولد سواء كان كبيرا، أو صبيا إذن أبويه أو لا يعتبر إذنهما؟

قد يستدل على الاعتبار برواية هشام بن الحكم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «و من بر الولد أن لا يصوم تطوعا، و لا يحج تطوعا، و لا يصلى تطوعا، إلّا باذن ابويه و امرهما «۱»».

و لكنها مروية فى «الفقيه «۲»» و «الكافى «۳»» بغير هذه الزيادة. و عليه، فلا يحصل وثوق بوجود هذه الزيادة، خصوصا و ان «الفقيه» و «الكافى» أكثر ضبطا من «العلل»، و لو سلّم وجودها فلا دلالة على اللزوم، أوّلا لذكر الصلاة، و من الواضح انه لا يعتبر فى النوافل إذن الوالد، و لم يقل بذلك احد. و ثانيا لذكر اعتبار الامر، و هو مما لا يقول به احد، فيمكن ان يكون المنظور فى النص أعلى

---

(۱)– الصدوق، محمّد بن على: علل الشرائع، ج ۲: ص ۸۶/ ح ۴، ط دار الحجة للثقافة.

(۲)– الصدوق، محمد بن على: من لا يحضره الفقيه، ج ۲: ص ۱۵۴، ط مؤسسة النشر الإسلامى.

(۳)- الكلينى، محمّد بن يعقوب: الفروع من الكافى، ج ۴: ص ۱۵۱/ ح ۲، الطبعة الاولى.

....

درجة البر، بحيث يكون الولد طوع أمر أبيه، و هو أمر مستحب، لا واجب.

و قد اختلفت كلمات الفقهاء قدّس سرّهم فى اعتبار اذنهما، أو إذن الأب خاصة، و عدم اعتباره، و لم يتعرض المصنف قدس سرّه فى كتابه إلى ذكر ذلك، و لكن الشروح تعرضت إليه.

و التحقيق: انه ان استلزم ذهابه إلى الحج إيذائهما إما لتشويش البال، أو لاجل النهى عنه، فيكون عصيانه ايذاء، كان الحج محرّما لحرمة الايذاء، و إن لم يستلزم إيذائهما، فلا دليل على اعتبار إذنهما فى مشروعية حج البالغ، فيتعين التمسك بالإطلاقات الدالة على المشروعية من دون تقييد.

و أما الصبى المميز، فان ثبتت مشروعية حجه بالمطلقات كالبالغ لم يكن وجه لتقييد المشروعية بصورة الأذن، للاطلاق و عدم النص الخاص على التقييد. و ان ثبتت المشروعية بالنصوص الخاصة المشار إليها تمسكا بدلالتها الالتزامية، فهى غير مطلقة من جهة اعتبار الاذن و عدمه، إذ المسوق له الكلام ليس بيان أصل المشروعية، بل بيان ما يلازم المشروعية، فلا اطلاق لها من جهة خصوصيات المشروعية. و عليه فالثابت بها هو المشروعية فى الجملة و القدر المتيقن منه صورة الاذن دون غيرها. فاعتبار الإذن من باب عدم الدليل على المشروعية بدونها.

و أما دعوى اعتبار إذنه، لأن الحج يستلزم مصاريف مالية كالذبح و هى غير مشروعة بدون إذن الولى.

فتندفع: بأن الدليل أخص من المدعى لانه يمكن أن يتكفل شخص بجميع ما ينفقه الصبى فى حجه. هذا مع أن هذا المحذور لا يندفع بالاذن، إذ إذن الولى إنما يصحح التصرف فى مال الصبى فيما إذا كان الصرف فيه مصلحة للصبى و ليس فى

و يصح أن يحرم عن غير المميّز وليه ندبا (۱۸)، و كذا المجنون.

و الولىّ: هو من له ولاية المال، كالأب، و الجدّ للأب، و الوصىّ. و قيل للأم ولاية الاحرام بالطفل، و نفقته الزائدة تلزم الولى دون الطفل.

صرف المال فى الحج مصلحة للصبى، فاذنه لا يصحح الحج و لا يرفع المحذور. و تحقيق الحال فى ذلك ما سيأتى من أن المصرف المالى من مال الصبى أو من مال الولى؟ فانتظر.

هذا بالنسبة الى المميز.

---

(۱۸) و الكلام فى الصبى غير المميز من جهات:

الأولى: فى مشروعية احرام الولى به بمعنى توليه للنّية و التلبية إن لم يحسنوها، فإنه أمر على خلاف القاعدة فلا بد فيه من دليل، و هو مما لا اشكال فى ثبوته، فالنصوص الكثيرة دالة على أن غير المميز يحرم به الولى، كرواية معاوية بن عمار، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام: «انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموهم إلى الجحفة، أو إلى بطن مرّ و يصنع بهم ما يصنع بالمحرم و يطاف بهم و يرمى عنهم و من لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليه «۱»».

الثانية: فى اختصاص الحكم المذكور بالصبى أو عمومه للصبية؟ فقد يدعى اختصاصه بالصبى لأجل قصور النصوص عن شموله للصبية، فيقتصر فيه على المتيقن الذى دلت عليه النصوص و هو الصبى، لأن الحكم على خلاف القاعدة

(۱)- وسائل الشيعة/ باب ۱۷: من أبواب أقسام الحج، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۳

....

كما عرفت.

و فيه: ان رواية معاوية المتقدمة تشمل الصبية فان لفظ الصبيان شامل «۱» للصبى و الصبية و لا يختص بالصبى. هذا مضافا إلى القطع بعدم الفرق بين الصبى و الصبية فى الحكم.

الثالثة: فى اختصاص الحكم المذكور بالولى أو يجوز أن يتولاه غير الولى؟ و الوجه فى الاختصاص هو أن الحكم على خلاف القاعدة، فيقتصر فيه على القدر المتيقن و هو الولى.

و فيه: أن رواية معاوية بن عمار مطلقة فإن قوله عليه السّلام: «انظروا من كان معكم من الصبيان» لا يختص بمن للمخاطبين ولاية عليه، بل مقتضى اطلاقه «۲» شموله لكل صبى و لو كان مع من لا ولاية له عليه.

و استشكل: فى دلالة الرواية بأنها نقل فعل و هو ممّا لا اطلاق فيه.

و يرده: انه ليس نقل فعل، بل نقل قول فى واقعة، فيجوز التمسك بإطلاقه و إلا لوقف العمل بسائر المطلقات لأنها أقوال صدرت فى وقائع خاصة.

هذا، مع ان عدم تنبيه الراوى إلى التفصيل لو اريد مع امكان استفادة العموم من الكلام يعد خيانة فى النقل من الراوى، فيكشف ذلك عن عدم ارادته لأن الأصل عدم الخيانة منه.

و يؤيد ما ذكرناه رواية عبد اللّه بن سنان، عن الصادق عليه السّلام، قال: سمعته

---

(۱)- لعله يراد ان العرف يفهم عدم الخصوصية، و ان السؤال بلحاظ عدم البلوغ فى قبال البلوغ لا الذكورة فى قبال الانوثة، و الّا فنفس اللفظ غير شامل للصبية، كما لا يخفى.

(۲)- هذا يتأتى لو فرض عدم حرمة مثل هذا التصرف فى الطفل من دون اذن وليه، كما عليه السيد الخوئى [رحمه اللّه]- فى «معتمد العروة الوثقى» (ج ۱: ص ۳۶)-، و الّا فالاطلاق لا يشمل التصرف المحرّم كما هو واضح.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۴

....

يقول: «مرّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله برويثة و هو حاج إليه امرأة و معها صبى لها، فقالت: يا رسول اللّه، أ يحج بمثل هذا؟ قال: نعم، و لك اجره «۱»».

فان قولها: «أ يحج بمثل هذا؟»، ظاهر فى أنها تحج به لا انها تسأل عن اصل المشروعية من دون معرفة من يشرع له العمل، و ان احتمل ذلك قويّا.

هذا مع أن قوله صلّى اللّه عليه و آله: «و لك أجره» ظاهر فى أنها تحرم به، و الّا فلا معنى لثبوت الاجر لها مع كون الغير يقوم بالعمل، فلاحظ.

إلّا أن يقال: إنه لا مانع من ثبوت الاجر للام من دون توليها العمل، كما ثبت أن ثواب صلاة الصبى لوالديه.

الرابعة: بيان من هو الولى، فقد ذكر فى المتن أنه الأب و الجد و الوصى، و الأولى ايكال البحث فيه إلى محله، فكل من تثبت ولايته على الطفل يشرع له القيام بالعمل المزبور بمقتضى دليله.

الخامسة: فى نفقته، و قد حكم فى المتن بان نفقته الزائدة على نفقة الحضر تلزم الولى دون الطفل، و الوجه فيه ان صرف النفقة من

مال الطفل صرف له فی غیر مصلحهٔ الطفل، إذ لا مصلحهٔ له فی هذا العمل اصلا. نعم، إذا توقف حفظه علی السفر به و احجاجه جاز الانفاق علیه من ماله کسائر موارد الانفاق علیه لمصلحهٔ تعود إلیه. فالقاعدهٔ تقضی بما حکم به فی المتن و تسندها روایهٔ زرارهٔ، عن احدهما علیهما السّلام: «... فان قتل صیدا فعلی أبیه «۲»».

و بالجملهٔ، نفقهٔ السفر و الهدی علی الولی بمقتضی القاعدهٔ و النصوص، و أما الکفارهٔ کما إذا ارتکب الطفل بعض محرمات الإحرام التی علیها الکفارهٔ، فهل

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ/ باب ۲۰: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۱۷: من ابواب اقسام الحج، ح ۵.

....

هی علی الصبی، أو لا؟ قد یدعی أنها تکون علی الصبی کضمانه لو اتلف مال غیره، فان اشتغال الذمهٔ لا یفرق فیه بین الممیز و غیره، کما ادعی أنها لیست علی الصبی «۱» بوجوه ثلاثهٔ:

الوجه الأول: انصراف أدلهٔ الکفارهٔ عن مثل الصبی غیر الممیز. و قد نوقش فیه بأن الأدلهٔ مطلقهٔ و دعوی الانصراف بدون شاهد.

و لکن الإنصاف، أن الصبی غیر الممیز خارج عن وصف المحرم فلاـ یطلق علیه أنه محرم حقیقهٔ، بل صورهٔ. و لو فرض أنه یصدق علیه عنوان المحرم، فادلهٔ الکفارهٔ تنصرف إلی خصوص العمل الصادر من المحرم استقلالا دون من یحرم به.

الوجه الثانی: أن احرام الصبی حیث کان بسبب الولی، فالکفارهٔ تکون علیه لأنه هو السبب.

و فیه: أن هذا لو ثبت فإنما یختص بمورد یکون السبب فیه أقوی من المباشر کما لو کان المباشر ذا إرادهٔ ضعیفهٔ جدا، بحیث یعد الفعل صادرا من المسبب. و فی مثل ذلک یتوقف ثبوت الکفارهٔ فیما نحن فیه- إذ هی من موارد کون السبب أقوی من المباشر- علی أمرین:

الأول: أن یکون الفعل الصادر من الطفل من اللوازم العادیهٔ لا حجاج الصبی، بحیث یکون احجاجه تسبیبا إلیه دون غیره.

---

(۱)- و هو مختار السید الخوئی- کما فی «معتمد العروهٔ الوثقی» (ج ۱/ صص ۴۱- ۴۲)- لا لاجل انصراف أدلهٔ الکفارهٔ الی صورهٔ کون الفعل الموجب لها محرّما، لثبوت الکفارهٔ فی موارد الضرورهٔ، بل لاجل ارتفاع قلم التکلیف عن الصبی، فلا تجب علیه الکفارهٔ، و ثبوتها علی الولی لاـ دلیل علیه، الّا فی خصوص الصید، و لا وجه لالغاء الخصوصیهٔ مع اختصاص الصید ببعض الاحکام، کثبوت الکفارهٔ فیه و لو صدر خطأ.

....

الثانی: أن یکون الفعل مما یسند للمسبب بالتسبیب، إذ الأفعال علی قسمین:

منها ما یسند إلی المسبب بتسبیبه کالقتل، فیطلق علی المسبب بالقاتل، و کالإتلاف فیقال للمسبب متلف. و منها ما لا یسند إلی المسبب و لو صدر من المباشر من دون اختیار، کالأکل و المشی و اللبس و نحوها، فلا یقال لمن أکره غیره علی المشی، أو اللبس أنه ماش أو لابس.

و من الواضح أن کثیرا من محرمات الإحرام مما لا یسند إلی السبب، کلبس المخیط و شم الطیب و التظلیل و نحوها. فصدورها من الطفل لا یستلزم اسنادها إلی الولی کی تجب علیه الکفارهٔ. هذا مع أن الولی غیر محرم، فصدق تحقق الفعل منه، کقتل الصید- مثلا-

لا- يجدى فى ثبوت الكفارة عليه، لأن الكفارة على المحرم القاتل دون غيره. نعم، لو فرض أنه محرم فصدر من الصبى القتل ثبتت الكفارة فى حقه.

لكن هذا اجنبيّ عما نحن بصدده من اثبات الكفارة من قبل الصبى على الولى.

الوجه الثالث: ما ورد من أن عمد الصبى خطأ، فلا تثبت عليه الكفارة لأنها إنما تثبت فى صورة العمد دون غيره، و قد نزل عمد الصبى منزلة الخطأ، فلا تترتب عليه أحكام العمد.

و ناقشه فى «الجواهر «۱»» بأنه مختص بباب الديات، و لم يبين الوجه فيه.

و لعل الوجه فيه أمران:

أحدهما: أن لسان النص تنزيل العمد منزلة الخطأ فى ترتيب آثار الخطأ

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۴۰، الطبعة الأولى.

[الثانى الحرية]

الثاني: الحرية

فلا يجب على المملوك (۱۹) و لو أذن له مولاه. و لو تكلّفه باذنه صحّ حجّه، لكن لا يجزيه عن حجة الإسلام، فان أدرك الوقوف بالمشعر معتقا أجزأه. و لو أفسد حجه ثم اعتق مضى فى الفاسد و عليه بدنة و تضاه و اجزأه عن حجة الإسلام. و إن اعتق بعد فوت الموقفين، وجب عليه القضاء، و لم يجزه عن حجة الإسلام.

عليه فيختص بمورد يكون للخطأ فيه أثر كباب الديات، و الأثر فيما نحن مترتب على العمد، و نفيه عن الخطأ من باب عدم تحقق العمد لا بعنوان الخطأ.

و الآخر: ما ذيلت به بعض الروايات مما يظهر منه اختصاص التنزيل بباب الديات و هو قوله عليه السّلام: «عمد الصبى خطأ تحمله العاقلة «۱»». فان قوله: تحمله العاقلة ظاهر فى اختصاص الصدر بباب الدية، و لا ترتبط بمسألة كفارة الاحرام. فلاحظ و تدبر.

---

(۱۹) يترك البحث فى هذا الشرط و خصوصياته لعدم كونه محل ابتلاء فى هذه الأزمنة.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۹/ باب ۱۱: من ابواب العاقلة، ح ۳.

[الثالث الزاد و الراحلة]

الثالث: الزاد و الراحلة (۲۰) و هما يعتبران فيمن يفتقر إلى قطع المسافة.

---

(۲۰) اختلف الأعلام الفقهاء قدّس سرّهم فى اعتبار الراحلة لكل مكلف و لو كان يقدر على المشى من دون كلفة، و قد ادعى اعتباره مطلقا و ادعى الإجماع «۱» عليه و الضرورة الفقهية. إلا- أنه خالف فى ذلك جماعة، كصاحب المستند «۲» و استشكل فيه فى «المدارك «۳»» و نسبه فى «المستند» إلى ظاهر «الذخيرة «۴»» و صريح «المفاتيح «۵»» و شرحه «۶». و ادعى نسبة شرح المفاتيح ذلك

إلی الشهیدین قدس سرّهما، و نسب إلی «التذکرة «۷»»، و ادعی صاحب المستند إلی امکان استفادة ذلک من کلام جماعة، حیث قیّدوا شرطیة الراحلة بالاحتیاج أو الافتقار.

و علی کل، فقد ذهب هؤلاء إلی عدم اعتبار الراحلة لمطلق المکلفین، بل لخصوص المحتاج إلیها، فیجب الحج علی من یقدر علی المشی من دون کلفة، و بذلک یظهر ان الفتوی الأولی لیست بمرتبة الضرورة و البداهة.

و یقع الکلام قبل کل شیء فی مفاد الآیة فی حد نفسها و من دون ملاحظة الروایات. و هی قوله تعالی: وَ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ

(۱)- النراقی، المولی أحمد: مستند الشیعة، ج ۱۱: ص ۲۷، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- النراقی، المولی أحمد: مستند الشیعة، ج ۱۱: ص ۳۲، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۳)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۶، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۴)- السبزواری، العلامة محمد باقر: ذخیرة المعاد، ص ۵۵۹، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۵)- الفیض، محمد محسن: مفاتیح الشرائع، ج ۱: ص ۲۹۷، ط مجمع الذخائر الإسلامیّة.

(۶)- حکاه صاحب المستند فی «مستند الشیعة» (ج ۱۱: ص ۲۸).

(۷)- العلامة الحلی، الحسن بن یوسف: تذکرة الفقهاء، ج ۷: ص ۵۱، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۹

....

سَبِیلًا.

و قد یدعی دلالة الآیة علی اعتبار الراحلة، ببیان: ان الأمر بالحج ینصرف إلی المستطیع ببدنه کما تنصرف سائر الأوامر إلیه، فلا معنی لتقییده بالاستطاعة إلا بلحاظ إرادة معنی آخر للاستطاعة و لیس هو غیر الزاد و الراحلة باجماع الأمة.

و ناقشه فی «المستند «۱»» بأن إرادة معنی آخر من الاستطاعة وراء الاستطاعة البدنیة لا- یعنی اعتبار الزاد و الراحلة بقول مطلق، بل یکفی اعتبارها فی حق المحتاج و اعتبار تخلیة السرب.

أقول: إن الذی ینبغی أن یقال فی معنی الآیة بحیث یتضح اندفاع الدعوی المزبورة هو: ان الاستطاعة بالمعنی الدقی هی القدرة علی الشیء و التمکن منه بأی نحو من الأنحاء فی مقابل عدم القدرة علیه کالطیران إلی السماء، و لکن لها اطلاق عرفی أضیق من المفهوم العقلی لها، و هو التمکن علی الشیء من دون لزوم مشقة و عسر باتیانه، فمن یری أن فی عمله مشقة علیه یصح له أن یقول لا أقدر علی العمل و لا یری انه متسامح فی هذا الاطلاق عرفا. و من الواضح، أن القدرة المأخوذة شرطا للتکلیف لیس إلا القدرة العقلیة.

و امّا القدرة العرفیة، فلیست مأخوذة شرطا له، إذ لا یقبح لدی العقل تعلق التکلیف بما فیه عسر و لو کان شدیدا.

نعم، ورد من الشارع ما یحدّد التکلیف بغیر مورد العسر و الحرج و ینفیه فی موردهما و هو أدلة نفی العسر و الحرج، فانها حاکمة علی أدلة التکالیف و مبینة لاختصاص مدلولها بغیر مورد الحرج؛ إلا ان أدلة نفی العسر و الحرج لا تشمل

(۱)- النراقی، المولی احمد: مستند الشیعة، ج ۱۱: ص ۳۲، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۵۰

....

مورد التکالیف الملازمة للحرج عادة بحیث تکون مواردها مطلقا أو غالبا حرجیة نظیر التکلیف بالجهاد، لاستلزام شمولها لتلک

الموارد الغاء تلک التکالیف بعدم المورد لها أو بندرته.

و التکلیف بالحج کسائر التکالیف مشروط بالقدرة العقلیة فلا یجب علی غیر القادر عقلا. أما غیر القادر عرفا، یعنی من یکون الحج ذا مشقة علیه، فقد یتخیل عدم الوجوب علیه أیضا لدلیل نفی الحرج، إلا انه من الواضح ان الحج کان فی الأزمنة السابقة من الأفعال الحرجیة لغالب الناس، لاستلزامه تعطیل الاعمال مدة السفر الطویلة لعدم توفر وسائل النقل الفعلیة فی العصور السابقة، و هذا أمر لا یهون علی کل أحد، بل هو عسر علی غالب الناس لما فیه من الکلفة.

و إذا کان أمر الحج کذلک، فلا یکون مشمولا لدلیل نفی الحرج، لاستلزامه تخصیص الوجوب بالفرد النادر، فلو لم یؤخذ قید الاستطاعة فی الآیة الکریمة، امتنع علینا تقیید وجوب الحج بصورة القدرة العرفیة، لعدم شمول دلیل نفی الحرج له، فیلزم ان یکون الحج واجبا علی کل من یقدر علیه عقلا، کالجهاد.

و أما بعد تقیید الوجوب فی الآیة الشریفة بالاستطاعة الظاهرة فی العرفیة منها- کسائر الالفاظ الواردة فی الادلة الشرعیة فانها تحمل علی المعنی العرفی لها- اختص وجوب الحج بمن یستطیع عرفا و لم یکن فی الحج أی مشقة زائدة علی أصل مشقة اعمال الحج اللازمة لها. ففائدة تقیید الوجوب بالاستطاعة لا تنحصر بما فرضه المدعی من اعتبار الزاد و الراحلة، بل یمکن ان یکون ما عرفت من نفی وجوب الحج علی غیر المستطیع عرفا. فانه لا یعرف ذلک بغیر التقیید المزبور، و هذا المعنی هو المتعین فی معنی الآیة دون ما ذکر لان فیه تحفظا علی ظهور الاستطاعة فی معناها العرفی بخلاف حملها علی إرادة الزاد و الراحلة.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۵۱

....

و أمّا ما ذکره فی «المستند» من المناقشة، فهو لا یخلو عن ابهام، فان اختصاص اعتبار الزاد و الراحلة بالمحتاج نتیجته الغاء فائدة قیدیة الاستطاعة، لانّ اعتبارهما فی حق المحتاج لا یتوقف علی البیان الشرعی.

و علی أی حال، فالّذی نستظهره من الآیة فی حد نفسها لیس إلا ما عرفت من بیان التقیید بالاستطاعة العرفیة، و فائدته ما عرفته من نفی تعمیم وجوب الحج الثابت بدون التقیید. هذا ما یرتبط بالآیة نفسها.

و أما الروایات، فقد ورد فی بعضها بیان کون المراد من الاستطاعة هو الزاد و الراحلة، ک:

روایة الخثعمی، قال: سأل حفص الکناسی أبا عبد اللّه علیه السّلام- و أنا عنده- عن قول اللّه عز و جل: وَ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا ما یعنی بذلک؟ قال: «من کان صحیحا فی بدنه مخلّی سربه له زاد و راحلة فهو ممن یستطیع الحج ... «۱»».

و روایة السکونی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: سأله رجل من أهل القدر فقال: یا بن رسول اللّه، أخبرنی عن قول اللّه عز و جل: وَ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا أ لیس قد جعل اللّه لهم الاستطاعة؟ فقال: «ویحک، انما یعنی بالاستطاعة الزاد و الراحلة لیس استطاعة البدن «۲»».

و روایة الفضل بن شاذان المرویة فی «عیون الاخبار»، عن الرضا علیه السّلام- فی کتابه إلی المأمون- قال: «و حج البیت فریضة علی من استطاع إلیه سبیلا، و

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۸: من ابواب وجوب الحج، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۵.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۵۲

....

السبیل الزاد و الراحلة مع الصحة «۱»». و نحوها غیرها.

و قد استند من ذهب إلى اعتبار الزاد و الراحلة إلى هذه الروايات لظهورها فى المدعى. و لكن يخدش ذلك بوجهين:

الأول: انكار ظهور هذه الروايات فى اعتبار الزاد و الراحلة، لانها واردة فى بيان تفسير الاستطاعة المذكورة فى الآية الشريفة، و ظاهرها ليس بيان معنى الآية تعبدا، بل بيان معنى الآية عرفا و بحسب المتفاهم العرفى، إذ قد يتبادر إلى الذهن بدوا من الآية إرادة الاستطاعة العقلية، فيرد اشكال لغوية التقييد- كما هو ظاهر تساؤل القدرى-، فأبان عليه السّلام ان المراد منها الاستطاعة العرفية و تعيين الزاد و الراحلة باعتبار انه الفرد الغالب و الواضح.

و يدلّ على ما ذكرناه انه عليه السّلام ذكر ان المراد من الاستطاعة هو الزاد و الراحلة لمن لا يرى التعبد بقوله عليه السّلام كالقدرى و المأمون، فلا معنى لحمل التفسير على التعبد، بل لا بدّ من كونه تفسيرا لها بالمعنى العرفى كى يقبله الخصم و غيره.

فليس تفسير الاستطاعة بالزاد و الراحلة إلا بيانا لارادة المعنى العرفى لها لان الزاد و الراحلة مقومان للاستطاعة غالبا. فلا ظهور فى هذه الروايات فى إرادة غير المعنى العرفى لها.

الثانى: انه لو سلم ظهور هذه الروايات فى اعتبار الزاد و الراحلة، فلا بد من رفع اليد عنه، لوجود النصوص الدالة على وجوب الحج مشيا لمن أطاقه ك:

رواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل عليه دين أ عليه أن يحج؟ قال: «نعم، إنّ حجة الإسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۸: من ابواب وجوب الحج، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۵۳

....

و لقد كان أكثر من حج مع النبى صلّى اللّه عليه و آله مشاة ... «۱»».

و رواية أبى بصير، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام قول اللّه عز و جل: وَ لِلَّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قال: «يخرج و يمشى إن لم يكن عنده. قلت: لا يقدر على المشى؟ قال: يمشى و يركب، قلت: لا يقدر على ذلك أعنى المشى؟ قال: يخدم القوم و يخرج معهم «۲»».

و رواية محمد بن مسلم- فى حديث- قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: فان عرض عليه الحج فاستحيى؟ قال: «هو ممن يستطيع الحج و لم يستحيى و لو على حمار أجدع أبتر. قال: فان كان يستطيع أن يمشى بعضا و يركب بعضا فليفعل «۳»» و نحوها.

رواية الحلبى «۴» و أبى بصير «۵» و أبى اسامة «۶»، فان هذه النصوص دالة على وجوب الحج على من يستطيع المشى كل الطريق أو بعضه مع قدرته على ركوب البعض الآخر، و ظاهرها ان ذلك لانطباق عنوان المستطيع عليه كما هو صريح قوله عليه السّلام فى رواية محمد بن مسلم: «هو ممن يستطيع الحج» بعد ملاحظة ذيلها.

و بما ان هذه النصوص نص فى وجوب الحج على القادر على المشى و نفى اعتبار الزاد و الراحلة، و تلك ظاهرة فى اعتبار خصوصية الزاد و الراحلة، كان

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۱: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر/ باب ۱۰: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۵.

(۵)- المصدر، ح ۷.

(۶)- المصدر، ح ۱۰.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۵۴

....

مقتضى الجمع العرفى الغاء خصوصية الزاد و الراحلة تقديما للنص او الاظهر على الظاهر.

و قد ادعى حمل هذه الطائفة على استحباب الحج لمن يقدر على المشى.

و يدفعه ان بعضها و ان كان لا يأبى الحمل على الاستحباب، إلا ان البعض الآخر يأباه، كرواية معاوية بن عمار للتعبير فيها بالوجوب، و ب: «عليه»، فانه لا يعبّر بهما عن الاستحباب. و كرواية أبى بصير لورودها فى مقام تفسير الآية الواردة فى ايجاب الحج. و عدم العمل بذيلها- أعنى قوله: يخدم القوم و يخرج معهم- لا يستلزم طرحها أجمع لإمكان التفكيك فى مدلول الرواية الواحدة.

و أما ما ذكره صاحب الجواهر قدس سرّه «۱» من أن الآية تكفلت بيان كلا الحكمين- أعنى وجوب الحج و استحبابه-، فلا مانع من أن تكون هذه الرواية لبيان متعلق الاستحباب فقط.

ففيه: ان ذلك خلاف ظاهر الآية، فان ظاهر لفظ: «عليه» هو خصوص الوجوب لا- مطلق الطلب، كما أن ذيل الآية لا- يتلاءم مع الاستحباب و هو قوله تعالى: وَ مَنْ كَفَرَ ....

و على كل، فرواية معاوية بن عمار تكفينا فى اثبات المدعى.

و قد يدعى ان طريق الجمع بين هاتين الطائفتين عموما و خصوصا مطلقا، فان روايات الزاد و الراحلة ظاهرة فى اعتبارهما لمطلق الافراد من يقدر على المشى و من لا- يقدر، و هذه الروايات ظاهرة فى نفى اعتبار هما لمن يقدر على المشى، فتكون النسبة بينهما نسبة المطلق و المقيد، فتكون هذه الروايات مقيدة لروايات الزاد و الراحلة، فلا تنافى بينهما.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۵۱، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۵۵

....

و هذا الكلام و ان كان لا بأس به بحسب الصورة، إلا انه ناشئ من الغفلة عن منشأ التنافى، فان منشأ التنافى هو ظهور روايات الزاد و الراحلة فى ان للزاد و الراحلة خصوصية شأن كل موضوع يؤخذ معروضا للحكم، فبعد الاعتراف بظهورها فى ذلك لا بدّ من حلّ هذه العقدة، و ليس التنافى ناشيا من اطلاق الكلام كى يرفع اليد عنه لان المعارض مقيّد. و ليست الخصوصية ناشئة من الاطلاق فى الواقع- كما قد يتخيل- حتى يدعى بارتفاعها- بارتفاع منشئها- و هو الاطلاق، بل هى ناشئة من نفس المدلول الاستعمالى.

و يشهد لذلك: انه لو كان الكلام مجملا بحيث لم تتم فيه مقدمات الحكمة، كان ظهور الكلام فى الخصوصية كاشفا عن إرادة الاطلاق لملازمته لها واقعا لا انه متفرع عنه، و إلا لما كان للكلام ظهور فى الخصوصية فى الفرض. فعليه فما يكون مصادما للاطلاق و ان كان مصادما لظهور الكلام فى الخصوصية، إلا انه لا وجه لتقدمه عليه، فكما يكون المقيد دالا على عدم الاطلاق كذلك ظهور الكلام فى الخصوصية يدل على إرادة الاطلاق، فما الوجه فى تقديم ظهور المقيد على ظهور المطلق فى الخصوصية- لا فى الاطلاق- ؟

هذا ما ينبغى حلّه و قد عرفته، إذ عرفت ان المقيد نص فى نفى الخصوصية و المطلق ظاهر فى الخصوصية، و ظهوره ليس بمرتبة من القوة إذ قد عرفت ما يستلزم الخدشة فيه بالمرة فضلا عن قوته. و من الواضح تقدم النص على الظاهر عند تعارضهما.

و الذى يتحصل: ان الزاد و الراحلة انما يعتبران لمن لا يستطيع عرفا الحج بدونهما دون من يستطيع المشى من دون أى مشقة.

ثم انه لو بنى على اعتبار الزاد و الراحلة مطلقا يقع الكلام فى فروع:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۵۶

....

الأول: انه هل يختص اعتبار ذلک بالنائى أو يعم القريب و البعيد؟

ذهب جماعة إلى اختصاصه بالنائى و هو ظاهر المحقق قدّس سرّه، حيث قال: «و هما (يعنى الزاد و الراحلة) معتبران فيمن يفتقر الى قطع المسافة». و قد اختلف فى بيان المقصود بالنائى و القريب.

إلا ان السيد رحمه اللّه «۱» فى «العروة» أنكر الفرق بين النائى و القريب لاطلاق أدلة اعتبار الزاد و الراحلة من دون تقييد. و ادعى ان ما ذهب إليه جماعة من عدم اشتراطه بالنسبة إليهم- يعنى أهل مكة- لا وجه له.

أقول: لعدم اشتراطه بالنسبة إلى أهل مكة وجه وجيه لان ما دل على اعتبار الزاد و الراحلة وارد فى مقام بيان المراد بالآية. و من الواضح اختصاص الآية بغير أهل مكة، و أن قوله تعالى: وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ظاهر فى المورد الذى يحتاج فيه الحج الى قصد مسافة و انتقال من محل إلى محل و هذا لا يشمل أهل مكة و نحوهم ممن لا ينطبق عليهم هذا العنوان فليس حكم الجماعة حكما جزافيا لا وجه له. نعم، إذا كان المشى على المكى حرجيا ارتفع الوجوب عنه بدليل نفى الحرج.

الثانى: هل يعتبر وجود الراحلة و توفرها بالنسبة إلى الذهاب و الإياب، أو يختص اعتبارها بالذهاب؟

ظاهر الكلمات هو الأول، و لكن الأقوى هو الثانى و ذلک لان دليل اعتبار الراحلة و هو الآية بضميمة تفسيرها بالنصوص لا يدل على اكثر من اعتبارها ذهابا و لا تعرض فيه لحال الرجوع.

و عليه، فالمرجع فى حكم الرجوع هو القواعد العامة السارية فى كل

---

(۱)- اليزدى، السيد محمد كاظم: العروة الوثقى/ الثالث من شرائط الاستطاعة، المسألة ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۵۷

....

تكليف، فإذا لم يتمكن المكلف من الرجوع ماشيا و لم يتمكن من المقام فى بلاد الحج او غيرها مما يتمكن من المشى إليها، اعتبر فى وجوب الحج عليه تمكنه من الراحلة فى الإياب، إذ بدونها يكون الحج عليه حرجيا فى نفى بدليل نفى الحرج.

أما إذا كان قادرا على المشى فى رجوعه بدون مشقة أو لم يكن قادرا عليه لكنه كان متمكنا من الاقامة بعيدا عن بلده من دون أى مشقة من مفارقة أهله و نحو ذلک، لم يعتبر تمكنه من الراحلة إيابا لعدم كون وجوب الحج عليه بهذه الصورة مستلزما للحرج كى يحكم دليل نفى الحرج.

الثالث: بناء على اعتبار الراحلة لو ذهب ماشيا و حجّ هل يسقط عنه حج الإسلام بان تكون حجته حجة الإسلام أو لا، فيجب عليه الحج ثانيا لو استطاع؟

ذهب جمع «۱» إلى الثانى و لكن الأقوى هو الأول لو تهيأت له الراحلة من الميقات. و ذلک: لأنه حين كان فى بلده و إن لم يكن مستطيعا فلا يجب عليه الحج، إلا أنه عند وصوله إلى الميقات يصير مستطيعا على الحج و يصدق عليه أنه يتمكن من الراحلة إلى الحج، فيثبت فى حقه الوجوب و يكون ما يؤديه حج الإسلام. و عدم تمكنه من الإياب براحلة لا- يضر فى ذلک إذا لم يكن فى المشى، أو المكث عليه مشقة لما عرفت من عدم اعتبار الراحلة فى مثل هذه الصورة، و هكذا الحال لو انهى أمره إلى أن صار بحكم أهل مكة فلا يكون مشمولا لدليل اعتبار الراحلة أصلا.

---

(۱)- الحلی، العلامهٔ الحسن بن یوسف: منتهی المطلب، ج ۲: ص ۶۵۲، الطبعهٔ الحجریهٔ؛ البحرانی، الشیخ یوسف: الحدائق الناضرهٔ، ج ۱۴: ص ۸۱، الطبعهٔ الاولی؛ الحلی، المحقق جعفر بن الحسن: المعتبر، ج ۲: ص ۷۵۲، ط مؤسسهٔ السیّد الشهداء علیه السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۵۸

....

و من الواضح ان الاستطاعهٔ لا تکون سببا لوجوب الحج بمجردها کی یقال: إنه إذا استطاع بعد ذلک یجب علیه الحج لحصول سببه. و انما هی شرط الحج الواجب بمعنی انه لا یجب الحج بدونها، لا أنه یجب بها، فلاحظ.

و أما الرجوع إلی کفایهٔ، فلو سلم، فعدمه فی الفرض لا یضیر فی وجوب الحج، لأن ظاهر دلیل اعتباره هو نفی وجوب الحج فیما یکون الحج سببا فی عدم رجوعه إلی کفایته لتعطیل اعماله و نحوها، لا ما یکون عدم الرجوع إلیه اجنبیا عن الحج. و ما نحن فیه کذلک، فان الحج لا یصیر سببا فی عدم الرجوع إلی کفایهٔ لأنه قد سافر علی کل حال و تحقق احتیاجه عند الرجوع حجّ، أو لم یحجّ.

و علی ما ذکرنا یتمکن من یشک فی استطاعته من السفر فیصیر مصداقا للمستطیع بعد سفره لا محالهٔ، فیریح نفسه بهذه الواسطهٔ، و لا یجب علیه الحج إذا تمکن بعد ذلک لأدائه الحج الواجب.

و قد ظهر لنا أن علی هذه الفتوی جملهٔ من الفقهاء قدّس سرّهم «۱» بعد إن کنا نتخیل أنا منفردون بها. فلاحظ.

تنبیه: لا یخفی ان الثمرهٔ بین القول بعدم اعتبار الزاد و الراحلهٔ، و انما المعتبر هو الاستطاعهٔ العرفیهٔ و القول باعتبارهما، تظهر فیما لو تزاحم الحج مع واجب آخر کما لو نذر زیارهٔ الحسین علیه السّلام فی یوم عرفهٔ، فانه علی الأول یقدّم وجوب النذر لرفعه موضوع وجوب الحج، إذ لا یتمکن المکلف عرفا من الحج إذا استلزم ترک واجب. و علی الثانی لا یقدّم لان موضوع وجوب الحج هو الزاد و

---

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۷، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام؛ العلامهٔ السبزواری، محمد باقر: ذخیرهٔ المعاد، ص ۵۵۷، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام؛ النراقی، المولی احمد: مستند الشیعهٔ، ج ۱۱: ص ۳۲، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۵۹

و لا تباع ثیاب مهنته و لا خادمه، و لا دار سکناه للحج (۲۱).

الراحلهٔ و هما موجودان، فیقع التزاحم بینهما و لا بدّ من ملاحظهٔ مرجحات باب التزاحم.

و من الغریب ان من التزم بان الشرط هو الزاد و الراحلهٔ التزم بتقدم جانب النذر بدعوی: ان المأخوذ فی وجوب الحج هو الاستطاعهٔ الشرعیهٔ و هی مرتفعهٔ بوجوب النذر و غفل ان المقصود بها لیس الا الاستطاعهٔ بالزاد و الراحلهٔ و هی متحققهٔ. فالتفت و سیأتی الکلام فی ذلک مفصلا إن شاء اللّه تعالی.

---

(۲۱) هذه فروع تتفرع علی مبحث الاستطاعهٔ و قد اکثر منها صاحب العروهٔ قدّس سرّه و وضوح جملهٔ منها یتوقف علی تحقیق أمور:

الأمر الأول: ان الاستطاعهٔ هل تتحقق بمجرد التمکن علی تحصیل الزاد و الراحلهٔ أو لا تثبت إلا بالاستیلاء او التملک الفعلی علیهما؟

و لا یخفی انه لا مجال لهذا البحث بناء علی ما قربناه من ظهور الاستطاعهٔ فی الآیهٔ فی المعنی العرفی لها، و کون ذکر الزاد و الراحلهٔ فی النصوص من جههٔ انها مصداق للاستطاعهٔ عرفا، و ذلک لان التمکن من تحصیل المال و لو بالاکتساب یوجب صدق الاستطاعهٔ الی الحج، فیکون واجبا فی حقه.

و انما یقع البحث المذکور بناء علی صرف ظهور الاستطاعهٔ فی الآیهٔ عن معناها العرفی من جههٔ ما یکون به الحج و حملها علی إرادهٔ

الزاد و الراحلـة، إذ قـد يـدعى أن ظاهر كثير من الروايات كون الشـرط ملكيـة ما يحج به أو الزاد و الراحلة لورود التعبير فيها ب: «له ما يحج به» او: «له زاد و راحلة» و اللّام ظاهرة فى الملكية، فمن لا يملك الزاد و الراحلة فعلا لا يصدق عليه انه ممن له زاد و

....

راحلة و ان استطاع تحصيلهما، فيخرج عن موضوع وجوب الحج.

و لكن من الواضـح جدا عدم اعتبار خصوص الملكية الفعلية للنصوص الواردة فى من بذل له الزاد و الراحلة و عرض عليه الحج الدالة على كونه ممن يستطيع الحج، لا وجوب الحج تعبدا فانها ظاهرة فى نفى اعتبار الملكية الفعلية لعدم تحققها بالبذل، فلا بد من رفع اليد عن ظهور اللام فى الملكيـة ببركـة هـذه النصوص. و لكن هـذه النصوص لا ـ تكفى فى بيان اعتبار كفايـة التمكن و لو بالاكتساب، إذ لقائل ان يقول ان غايـة ما يمكن دعوى كفايته بملاحظـة هاتين الطائفتين هو السـلطنة و الاستيلاء الفعلى على الزاد و الراحلة فان ذلك ظاهر ثانوى للّام و هو لا ينافى صورة البـذل لتحققه به. فلا يشـمل صورة ما يتمكن فيها على تحصـيل الاستيلاء. و لكن هناك طوائف من الروايات تقتضى الاكتفاء بمجرد التمكن من الزاد و الراحلة و لو بالتحصيل و هى:

أولا: ما دل «۱» على ان من قدر على ما يحج به و دفعه بدون عذر فقد ضـيع شريعة من شرائع الاسلام، أو أن من مات و لم يحج حجة الاسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به، أو مرض لا يطيق فيه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهوديا أو نصرانيا.

فـان الظـاهر من القـدرة هو التمكن العرفى على مـا يحـج به و هو يتحقق بالاستيهـاب و نحوه. و هكـذا ظـاهر حصـر الموانع فى الرواية الأخرى، ظاهر فى انه لو مات لدون هذه الموانع كان آثما و مقتضى اطلاقه شموله حال التمكن العرفى من تحصيل الزاد و الراحلة.

و دعوى: أنها غير ناظرة الى بيان ما به الاستطاعة، بل الى بيان ترك الحج

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۶ و ۷: من ابواب وجوب الحج.

....

الواجب من دون مانع، فهو حكم متفرع على حصول الاستطاعة المعتبرة فى وجوب الحج، فلا يستفاد منها ما به الاستطاعة.

تنـدفع: بأن بعض الموانع المـذكورة كالمرض، أو الحاجة المجحفة عدمها مقوم للاسـتطاعة المعتبرة فى وجوب الحج، فهى ظاهرة فى بيان حكم الحج فى نفسه فاطلاقها يدل على المدعى، كما عرفت.

و ثانيا: ما دلّ «۱» على اعتبار أن يكون له ما يخلفه على عياله و ما يرجع إليه بعد حجه.

فانه من الواضـح عـدم اعتبار ملكية مقدار من المال يرجع إليه بعد الحج، بل يكفى تمكنه من تحصـيله من دون حرج و عسـر و مذلة، كأن يكون له صـنعة او نحوها، فلا يراد من: «له» فى هذا النص سوى التمكن و القدرة على المال، و من الظاهر ان التعبير ب: «له» هاهنا على حـد التعبير به فى الزاد و الراحلـة، و المقصود بهما واحـد، فإرادة مطلق القـدرة فى هـذا الفرض قرينـة على إرادة مطلق القدرة فى الزاد و الراحلة.

و ثالثا: ما دل «۲» على أن الزاد و الراحلة هو معنى السبيل، فان ظاهرها تفسير السبيل بهما لا لنفس الاسـتطاعة، فتبقى الاستطاعة معناها العرفى و هو التمكن و القـدرة الصادق مع القدرة على التحصـيل. و أما ظهور بعض النصوص فى كون الزاد و الراحلة معنى الاسـتطاعة فهو يعرف بهـذه الروايات و تحمل تلك على إرادة تفسير مجموع الآيـة لا خصوص لفظ الاسـتطاعة، بل اسـتطاعة السبيل. و على هذا فيتعين علينا اختيار كون المعتبر فى الوجوب هو الاستطاعة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۹: من ابواب وجوب الحج.

(۲)- المصدر/ باب ۸: من ابواب وجوب الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۶۲

....

العرفية المتحققة بالقدرة على التحصيل. لا الملكية الفعلية أو الاستيلاء الفعلى، فتدبر.

الأمر الثانى: هل الاستطاعة المأخوذة فى موضوع الوجوب هى الاستطاعة حدوثا فقط أو حدوثا و بقاء. فعلى الأول لا يجوز إعدام القدرة لثبوت الوجوب بمجردها. و على الثانى يجوز اعدامها لجواز دفع موضوع الوجوب نظير السفر الدافع لوجوب الصوم؟

و الظاهر من الكلمات هو الأول لافتائهم بعدم جواز اعدام القدرة بعد تحققها. و لكن «۱» ليس باليد ما يمكن التمسك به لذلك سوى اطلاق قوله عليه السّلام فى رواية على بن ابى حمزة، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، أنّه قال: «من قدر على ما يحج به و جعل يدفع ذلك و ليس (له) عنه شغل يعذره اللّه فيه حتى جاء الموت فقد ضيّع شريعة من شرائع الاسلام «۲»».

فان مقتضى اطلاقه هو ان مجرد تحقق القدرة يكفى فى وجوب الحج بحيث يكون تركه تضييعا لشريعة من شرائع الاسلام، سواء بقى على الاستطاعة، أو أعدمها اختيارا.

و أمّا الآية الكريمة، فلا ظهور لها فى ذلك لو لم نقل بظهورها فى الثانى

---

(۱)- ذكر السيد الاستاذ دام ظله: انا كنا نتخيل ان هناك وجها آخر لذلك و هو ما ورد من عدم جواز صرف المال فى النكاح و ترك الحج مع انه اعدام للاستطاعة بقاء، فيدل على ان الشرط الاستطاعة حدوثا، و لكن اتضح لنا اخيرا ان هذا المطلب ليس له فى النصوص الواردة فى باب الحج عين و لا اثر و ان ذكره فى الوسائل فى عنوان بعض الابواب لكن لم يرد نص فيه بمقدار ما فحصناه، فتعين الاقتصار فى وجه الدعوى المذكورة على رواية على ابن أبى حمزة، فالتفت.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۶: من ابواب وجوب الحج، ح ۹.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۶۳

....

لظهورها فى موضوعية الاستطاعة الظاهر فى دوران الحكم مدارها. و الأصل العملى هو البراءة مع اعدام القدرة، فلاحظ.

الأمر الثالث: فى وقت وجوب الحج، جاء فى بعض الكلمات تصريحا، أو إشعارا انه أشهر الحج، و لا دليل عليه، بل مقتضى اطلاق الآية ثبوت الحج بمجرد الاستطاعة و هو يعنى كون بداية وجوبه أول عام الحج، بل يمكن دعوى ثبوت وجوب الحج بمجرد الاستطاعة و لو كان قبل عام الحج فيما إذا استطاع من الآن الحج بعد سنتين- مثلا- لا فى سنته، فان ذلك مقتضى اطلاق الآية، لكن قد يدفعه ما تقدم مما دل على ان الحج واجب فى كل عام بناء على صرفه عن ظهوره الأولى و حمله على تكرر الوجوب للمستطيع اذا لم يذهب، فانه ظاهر فى حدوث الوجوب فى كل عام لا فى استمرار الوجوب الثابت أولا من حين الاستطاعة.

الأمر الرابع: لو توقف تحصيل بعض مقدمات الحج على بذل مال اكثر من المتعارف، فهل يسقط عنه الحج أولا فيجب بذل المال؟

التحقيق: انه قد يدعى سقوط الحج لاستلزامه الضرر، فينفى بقاعدة نفى الضرر، و لا يفرق الحال بين كون التفاوت كبيرا أو يسيرا بعد انطباق الضرر عليه.

إلا انه يدفع ذلك ما ورد من الأمر بشراء ماء الوضوء معللا بانّ ما يستحصله من الثواب اكثر مما يفوته من المال، فان مقتضى عموم العلة التعدى من الوضوء إلى سائر العبادات لاشتراكهما فى الثواب. و عليه، فيجب عليه التحصيل و لو كان ذلك ضررا. إلا ان الرواية لما كانت ناظرة الى جهة الضرر بصرف المال لا تشمل صورة ما اذا كان صرف المال موجبا للاضرار بحاله

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۶۴

....

بحيث يؤدى الى العسر و الحرج، فيرجع فى نفيه الى قاعدة العسر و الحرج.

فالمتحصل: هو التفصيل بين استلزام صرف المال الاضرار بحاله، فلا يجب بذله، بل يسقط وجوب الحج. و بين ما لم يكن موجبا للاضرار بحاله، فيجب بذله، من دون فرق بين كون التفاوت يسيرا أو غير يسير فى الصورتين. فالتفت.

و بعد وضوح هذه الأمور لا بأس بايقاع البحث فى فروع الاستطاعة و مسائلها المذكورة فى «العروة الوثقى» و تطبيق ما تقدم على موارده.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۶۵

و المراد بالزاد قدر الكفاية من القوت و المشروب، ذهابا و عودا. و

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۳]: المراد بالزاد هنا المأكول و المشروب».

تقييد الزاد و الراحلة المعتبر فى الاستطاعة بما يحتاج إليه بحسب حاله قوة و ضعفا أمر واضح، لأن ذلك مقتضى الاستطاعة العرفية و بدونه لا تتحقق الاستطاعة عرفا. و أما تقييده بما يحتاج إليه بحسب شأنه شرفا و ضعة فهو مما لا وجه له. نعم، إذا كان ركوب الراحلة بالنحو الذى هو دون شأنه مما يستوجب الوقوع فى المشقة و الحرج كان لاعتبار لحاظ الشأن فى تحديد مقدار الراحلة وجه، لانتفاء موضوع الوجوب بحصول الحرج فى الراحلة لانعدام الاستطاعة العرفية مع الحرج، فلحاظ الشأن لا وجه له ما لم يؤد عدم لحاظه و الاكتفاء بالأقل إلى العسر و الحرج.

و قد يدعى وجوب الحج مع تهيؤ الاقل من شأنه و إن استلزم الحرج، لما دل على وجوب الحج عند عرض الحج عليه، و لو عرض عليه حمار أجدع مع استحياء المعروض عليه، فان الاستحياء لا بدّ أن ينشأ من منافاة قبول العرض لشأنه بحيث يكون حرجيا، فإيجاب الحج فى هذا الحال دليل على الغاء خصوصية ملاحظة الشأن فى تحديد الراحلة و لو كان الأقل حرجيا.

و فيه: انه لو سلم ان هذه النصوص ظاهرة فى وجوب الحج مع الاستحياء و ليس نظرها إلى بيان عدم الوجه فى الاستحياء بعد إن كان المعروض عليه هو الحج، و هو أمر أخروى لا بدّ فيه من توطين النفس و عدم ملاحظة شئونها، كما قد يظهر ذلك من قوله عليه السّلام: «و لم يستحيى»، فهى ناظرة إلى رفع التحرج فى قبول العرض، لا بيان عدم سقوط الحكم و لو كان حرجيا. لو سلم كون نظرها إلى ما

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۶۶

بالراحلة راحلة مثله. و يجب شراؤهما و لو كثر الثمن مع وجوده، و ادعى من بيان عدم سقوط الحكم و ثبوته و لو كان القبول حرجيا، فهى لا دلالة لها على المدعى من عدم ملاحظة الشأن، لأن الظاهر أن استحياءه ليس لاجل منافاة العرض لشأنه، بل لأجل قبول اصل الهدية من جهة المنة الحاصلة من قبل المهدى، أو لان الهدية لا تتناسب مع ما هو المنتظر اهداؤه، أو تقديمه من المهدى الكاشف عن عدم اعتنائه بالمهدى إليه، كأن يكون له راحلتان فيقدم الأدون منهما و إن كانت مناسبة لشأنه فى نفسها، فالرواية نافية لتأثير الحرج الحاصل من جهة نفس الهدية و التقدم أو قلتها بالإضافة إلى المهدى، لا الحرج الحاصل من منافاة نفس الراحلة لشأن الراكب و استلزامها انتقاصه، فيرجع فيه إلى ما تقدم من أنه يتنافى مع الاستطاعة العرفية.

قوله قدّس سرّه: «و ذلك لحكومة قاعدة نفى العسر و الحرج».

بل لعدم «۱» تحقق الاستطاعة عرفا مع الحرج.

---

(۱)- قد يدعى ان هذا خلاف ظاهر تفسير الاستطاعة بالزاد و الراحلة، إذ لم يقيد بعدم المشقة فيرجع فى صورتها إلى أدلة نفى العسر و الحرج. و يندفع: بان ظاهر كلماتهم- و إن كان ذلك- لكن ليس المقصود هو كون الزاد و الراحلة بخصوصهما معنى الاستطاعة، بل مضافان إلى الاستطاعة العرفية، فكأن نظرهم إلى أن المراد بالاستطاعة معنى أخص من الاستطاعة العرفية لا مباين، و هو القدرة عرفا على الحج مع التمكن من الزاد و الراحلة، أو ملكيتهما، فمع كون الحج حرجيا لا تتحقق القدرة العرفية. و هذا المعنى ينفع فى مقام مزاحمة الحج لواجب آخر، فانه لو اعتبرنا كون الاستطاعة خصوص الزاد و الراحلة لا يكون وجوب الواجب الآخر رافعا لموضوع وجوب الحج، فيقع التزاحم، بخلاف ما لو-

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۶۷

قيل: إن زاد عن ثمن المثل لم يجب، و الأول أصح.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۴]: الأقوى عدمه».

هذا يبتنى على الالتزام بأن موضوع الوجوب هو الملكية الفعلية، أو الاستيلاء الفعلى على الزاد و الراحلة، فلا يجب تحصيلهما بالاكتساب. اما بناء على ما هو الحق من أن موضوع الوجوب هو القدرة على الزاد و الراحلة، فيجب تحصيلهما بالاكتساب مع قدرته عليه لتحقق الموضوع فعلا.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۵]: وجب عليه و إن».

لكونه- و هو فى الشام- مصداقا لمن يستطيع الحج. و هذا هو الملاك فى وجوب الحج عليه لو سافر إلى الميقات متسكعا و كان له هناك ما يستطيع به، لانطباق عنوان المستطيع عليه عند وصوله إلى الميقات.

قوله قدّس سرّه: «بل لو أحرم متسكعا».

ادعى أن وجوب الحج عليه فى الفرض يبتنى على أخذ الإحرام شرطا لا جزء، إذ مع أخذه جزء لا يتعلق وجوب الحج لو قيل به بعد استطاعته و هو محرم، مجموع اجزاء الحج، لتحقق احدها و هو الإحرام، و هو خلاف ظاهر دليل وجوبه إذ ظاهره وجوب الحج عند الاستطاعة و الحج اسم لجميع الاجزاء، أما لو كان مأخوذا شرطا فهو لا يكون موردا لوجوب الحج، فيصح ثبوت وجوب الحج عند الاستطاعة.

- كانت القدرة العرفية دخيلة فى الاستطاعة فان وجوب الواجب الآخر رافع لها فيرفع موضوع وجوب الحج فلا يقع التزاحم. فالتفت. (مستفاد من المذاكرة)

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۶۸

و لو كان له دين و هو قادر على اقتضائه وجب عليه فإن منع منه و نعم، قد يدعى أنه و إن أخذ شرطا لكنه عند تحققه يجب اكمال العمل للإحلال منه، و وجوب إكمال العمل شرعا يخرجه عن القدرة، فلا يصح تعلق وجوب الحج بالعمل لأنه غير مقدور للزومه عليه. و قد قيل: ان غير المقدور شرعا كغير المقدور عقلا. لكنه يدفع: بان مانعية الوجوب الشرعى عن القدرة المعتبرة فى التكليف ممنوعة، فيصح تعلق التكليف بما هو واجب فعلا. و تحقيقه فى غير هذا المحل.

و عليه، فإطلاق الآية الشريفة يشمل الفرض المذكور لثبوت الموضوع فيثبت له الحكم بالإطلاق لعدم ثبوت مانعية وجوب الاكمال الثابت أولا، إذ يمكن اجتماع الوجوبين فى المورد الذى نحن فيه، فتدبر.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۶]: و إن تمكن فالظاهر الوجوب».

يتضح حال هذا الفرض من الأمر الرابع من الأمور المتقدمة، و قد عرفت فيه أن الأقرب التفصيل بين صورة ما إذا كان بذل المال موجبا للعسر و الحرج فيسقط الوجوب عنه و بين ما إذا لم يكن البذل موجبا للعسر فيجب الحج عليه، فلاحظ.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۷]: غلاء أسعار ما يحتاج إليه».

هذا واضح الوجه حتى بناء على التمسك بقاعدة نفى الضرر فيما لو توقف شراء بعض الحوائج إلى بذل ما هو أكثر من القيمة المتعارفة، و لا وجه لتحكيم قاعدة نفى الضرر فى المقام، لأن الضرر الناشئ من بذل الاجرة و نحوها غير

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۶۹

ليس له سواه، سقط الفرض، و لو كان له مال و عليه دين بقدره منفى قطعا لكونه لازما قهريا للحج. و من الواضح اختلاف السنين و الازمنة فى الاجور و الاسعار، فتوطين النفس على بذل الاجور الغالية مما يقطع به من نفس دليل لزوم الحج، لأنه يقتضى بذل الاجرة مع وضوح اختلاف الأحوال من جهة زيادتها و نقيصتها، فلاحظ.

قوله قدّس سرّه: «بل و كذا لو توقف على الشراء بأزيد من ثمن المثل».

قد عرفت وجهه فى الأمر الرابع.

قوله قدّس سرّه: «إلى حد الحرج الرافع للتكليف».

بل الرافع لموضوعه و هو الاستطاعة.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۸]: لا يكفى فى وجوب الحج وجود نفقة الذهاب فقط».

قد تقدم أن الاقامة فى غير بلده، أو بلد آخر معين إذا كانت تستلزم الحرج عليه لزمه وجود النفقة إلى بلده، أو البلد الذى يريد الإقامة فيه، لأدلة نفى الحرج. أما إذا لم تكن مستلزمة للحرج، فلا دليل على اعتبار وجود نفقة العود، إذ الاستطاعة المعتبرة هى الاستطاعة إلى الحج و هى ظاهرة فى الذهاب دون الإياب. فراجع ما تقدم.

قوله قدّس سرّه: «إذا لم يكن أبعد من وطنه».

هذا القيد لا وجه له، فإن المدار على ملاحظته من جهة الوقوع فى العسر لو لم يرجع إلى ذلك البلد و عدم الوقوع فيه، فيعتبر تمكنه من الرجوع إليه على الأول لدليل نفى الحرج دون الثانى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۷۰

لم يجب، إلا أن يفضل عن دينه ما يقوم بالحج. و لا يجب الاقتراض قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۹]: قد عرفت انه لا يشترط وجود أعيان ما يحتاج إليه».

ملخص الحكم فى هذه المسألة هو: ان ما لا يكون بيعه من أثاث داره، أو لباسه، أو نفس داره، أو كتبه و غير ذلك مما يملكه مستلزما لوقوعه فى العسر و المشقة وجب عليه بيعه لوجوب الحج، لصدق الاستطاعة بالنسبة إليه، سواء كان ملائما لشأنه، أو أقل، أو أكثر.

و ما كان بيعه مستلزما لوقوعه فى المشقة لم يجب الحج عليه لعدم تحقق الاستطاعة المعتبرة فى وجوبه. لا لأجل دليل نفى الحرج كما هو صريح المتن. و تمييز كل من الفرضين موكول لنفس المكلف.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۱۰]: فالظاهر وجوب بيع المملوكة».

هذا ظاهر مما تقدم فى المسألة التاسعة.

قوله قدّس سرّه: «لم يجب عليه ذلك»

لأجل عدم لزوم تحصيل الاستطاعة، و هذا يبتنى على تفسيرها بالملكية، أو الاستيلاء الفعليين، و هو غير متحقق إلا بالتحصيل، فلا يجب. لكن الظاهر عدم تمامية هذا الحكم، حتى لو قلنا باعتبار الاستيلاء الفعلى، أو الملكية الفعلية للاستطاعة، إذ الاستيلاء الفعلى و الملكية على مقدار ما يحج به متحقق بالاستيلاء على الدار و ملكيتها. غاية الأمر، انه إذا صرفه فى الحج يبقى فى عسر من جهة السكنى حال الرجوع، أو سكنى من يتعلق به حال سفره.

و من الواضح، أنه لا يعتبر ملكية ما يقوّمه حال الرجوع فعلا، بل يكفى

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۷۱

للحج، إلا أن يكون له مال بقدر ما يحتاج إليه زيادة عما استثنيناه.

قدرته على تحصيله من دون وقوع فى مشقة كما فى صاحب الصنعة أو العامل، و المفروض فى ما نحن فيه أنه يتمكن من تحصيل الدار من دون مشقة، فيجب عليه تحصيلها؛ لأنه يملك فعلا ما يستطيع به على الحج و يتمكن أن لا يبقى فى الرجوع فى مشقة لتمكنه من تحصيل الدار الموقوفة. فينطبق عليه عنوان المستطيع، فتدبر.

قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه‍ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ۱، ص: ۷۱

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۱۱]: لو لم تكن المستثنيات زائدة على اللائق بحاله بحسب عينها لكن كانت زائدة بحسب القيمة».

الوجه فى لزوم التبديل هو صدق عنوان الاستطاعة بالنسبة إليه، لأنه يملك ما يحج به.

و الوجه فى عدم لزومه أنه ليس لديه عين المال الذى يحج به، لأن الذى لديه هو من المستثنى، و انما لديه مالية ما يحج به زائدا على المستثنى دون عين المال الزائد. و الظاهر من الأدلة هو ملكية المال الذى يحج به.

و لكن هذا الوجه ضعيف، لانه يملك المال الذى يحج به و هو الدار، و هو غير مستثنى إذا كان قادرا على الاستغناء عنها بغيرها بلا أى مشقة. و بعبارة اخرى:

انه لم يرد استثناء الدار برواية، و انما الثابت ملكية ما يحج به، مع عدم اخلال صرفه بوضع حاله، و الحال فيما نحن فيه كذلك مع قدرته على الاستبدال بدون مشقة. فالاقوى الأول كما جاء فى المتن.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۷۲

و لو كان معه قدر ما يحج به، فنازعته نفسه إلى النكاح، لم يجر قوله قدّس سرّه: «نعم، لو كانت الزيادة قليلة جدا بحيث لا يعتنى بها امكن دعوى عدم الوجوب «۱»».

كأنه لبناء السيرة العملية على عدم ملاحظة التفاوت اليسير فى مأكله و مشربه و مسكنه، فلا يجب عليه تقليل المأكل عن النحو المتعارف و لو كان غير مضر بحاله، لاجل جمع مقدار من المال يذهب به إلى الحج. فالتفاوت اليسير فى انحاء المأكل و المشرب و المسكن يعفى عنه، و لا يجب الاقتصار على الحد اللائق بنحو الدقة العقلية؛ فانه خلاف السيرة العملية.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۱۲]: إذا لم يكن عنده من أعيان المستثنيات، لكن كان عنده ما يمكن شراؤها به».

المدار فى جواز الشراء و عدم جوازه على تحقق العسر و الحرج بعدم الشراء و عدمه، فيجوز فى الأوّل لعدم الاستطاعة و لا يجوز فى الثانى، و لتحققها: و لا فرق فى الحكم المذكور بين كونها موجودة فباعها، أو لم تكن موجودة، بل كان ثمنها موجودا من أوّل الامر، و امّا قصد «۲» التبديل بغيرها عند بيعها و عدمه فلا دخل له فى الحكم المذكور، فتدبر جيدا.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۱۳]: إذا كان عنده مقدار ما يكفيه للحجّ».

---

(۱)- منع ذلك السيد الخوئى لصدق الاستطاعة بالتمكن من البيع و عدم الحرج، و لو كان التفاوت يسيرا (معتمد العروة الوثقى، ج ۱: ص ۱۰۴، الطبعة الاولى).

(۲)- قد يقال انه مع عدم قصد التبديل لا يكون العسر ناشئا من التكليف بالحج، فلا يكون مرتفعا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۷۳

صرفه في النكـاح، و إن شقّ تركه و كـان عليه الحـج. و لو بـذل له زاد و الأقوى هو اختيـار المتن، لانه لم يرد في الفرض دليل خاص يقضـى بتقديم الحج على النكاح مطلقا فيرجع فيه إلى القواعد، و قد عرفت ان صـرف المال في الحج إذا استلزم الحرج يرتفع موضوع الاسـتطاعة دون مـا لم يسـتلزم، فـإذا كان عـدم التزويـج موجبا للحرج، أو المرض، أو الوقوع في الزنا «۱» يصـدق عليه انه متمكن من الحج، فيسقط وجوبه دون ما لم يكن كذلك، فيجب عليه الحج.

قوله قدّس سرّه: «نعم، لو كانت عنده زوجة و لم يكن له حاجة فيها لا يجب أن يطلقها»

لأنه خلاف المفهوم عرفا من دليل وجوب الحج و الاستطاعة، و خلاف السيرة العملية، فلاحظ.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۱۴]: لصدق الاستطاعة حينئذ».

بجميع احتمالاتها، أما احتمال أنها القـدرة العرفيـة فواضح، و أما احتمال أنها الملكية الفعلية لمقدار ما يحج به فلأنه يملك فعلا ما في ذمـة المـديون. و أمـا احتمـال أنها الاستيلاء الفعلى على مقـدار ما يحـج به، فلتحققه بالنسـبة إلى الـدين، لانه متسـلط عليه و قادر على استيفائه من دون مانع بعد فرض بذل المديون له، فمطالبة المديون به نظير تكليف آخر باحضار المال الذى في الصندوق له.

و أما لو لم يكن المديون باذلا له، و لكن أمكن إجباره على دفعه بواسـطة إعانة غيره من متسلط أو حـاكم شرع أو جور، إذا قلنا بجواز الترافع إليه عند

(۱)- قـد يقـال ان الوقوع في الزنـا باختياره لا يمنع من تحقق الاسـتطاعة، إذ يتمكن من ترك الزنا حتى لو ذهب إلى الحـج، فلا ينافى التكليف بترك الزنا ثبوت التكليف بالحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۷۴

راحلـة و نفقـة، له و لعيـاله، وجب عليه. و لو وهب له مال لم يجب عليه انحصار استيفاء الحق- بمراجعته-، فانه بناء على أن المعتبر هو الاستيلاء الفعلى لا تصـدق الاسـتطاعة، لأن السـلطنة على ما في ذمة المديون فعلا غير ثابتة لمدافعة المديون المانعة من تحقق السـلطنة الفعليـة، و هى انما تحصـيل بطلب الإعانـة من الغير، فلا تجب، لانه تحصـيل للاسـتطاعة و المعروف عـدم وجوبها، إذ لا يلزم تحصـيل شرط الحكم. و أمـا بنـاء على ان المعتبر هو التمكن العرفى من مقـدار ما يحـج به، فصـدق الاسـتطاعة فيما نحن فيه متحقق لتمكنه من استيفاء الـدين بواسـطة من دون حرج، فهو متمكن عرفا مما يحـج به. و هكـذا الحال لو كان المعتبر هو الملكية الفعلية لمقدار ما يحج به، لانه مالك فعلا لما في الذمة.

و اعتبار القدرة على التصرف و الاستيلاء، انما هو بحكم العقل لاعتبار القدرة العقلية، و بما أنه قادر على الاستيفاء و الاستيلاء بالواسطة كانت القـدرة العقليـة متحققـة أيضا، فيجب على هذين التقديرين طلب الاعانة من الغير في استيفاء الدين من باب المقدمة لعمل الحج لوجوبه فعلا.

قوله قدّس سرّه: «و كذا لو كان الدين مؤجلا و كان المديون باذلا قبل الأجل لو طالبه».

فانه تجب المطالبـة و قـد منع صاحب الجواهر رحمه اللّه «۱» وجوبها بدعوى عدم صدق الاستطاعة بدون المطالبة فلا يجب تحصـيلها بالمطالبة.

و قد وجّه ذلك بان البذل قبل الأجل تبرع و لا يجب التسبيب إليه كما لا يجب الاستيهاب.

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۵۸، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۷۵

قبوله.

و وجّه أيضا بان مرجع المطالبة إلى طلب اسقاط حقه فى التأخير المانع من الاستيلاء الفعلى. فيكون من باب تحصيل الاستطاعة، و هو غير واجب.

و لكن كلا ـ الوجهين محل نظر و منع، فانه إنما يتجه كل منهما لو كان المعتبر فى باب الاستطاعة هو الاستيلاء الفعلى أعم من الخارجى فى قبال منع الغاصب و الشرعى فى قبال منع الشارع- كما فيما نحن فيه-، فإنّ تحقق الاستيلاء الفعلى و رفع المانع الشرعى يتوقف على المطالبة، فلا تجب لعدم وجوب تحصيل الاستطاعة كما لا يجب رفع الأمر إلى الحاكم فى أخذ الدين من المماطل بناء على هذا الرأى. أمّا بناء على كون المعتبر هو ملكية ما يحجّ به، أو القدرة العرفية فتجب المطالبة لحصول الاستطاعة بالبذل على تقديرها كما يجب رفع الأمر إلى الحاكم لو علم استيفاء الدين به. و لا دليل على أن المعتبر هو الاستيلاء الفعلى، بل يدور الامر بين اعتبار القدرة العرفية و الملكية لمقدار ما يحج به و هو الاستطاعة.

قوله قدّس سرّه: «و أمّا لو كان المديون معسرا أو مماطلا ...».

عدم الوجوب فى هذه الفروض واضح الوجه لعدم صدق الاستطاعة الشرعية لو كانت هى التمكن العرفى، أو الاستيلاء الفعلى على مقدار ما يحج به، و عدم صدقها- أيضا- لو كانت هى الملكية الفعلية لمقدار ما يحج به لأنّ المعتبر هو ملكية مقدار يتمكن من الحج به كما هو ظاهر الباء لا ـ مجرد الملكية الفعلية. و من الواضح انه مع الاعسار أو المماطلة و عدم التمكن من استيفاء الحق لا يكون المملوك فعلا مما يتمكن من الحج به، فلا تتحقق الاستطاعة و إن كان مالكا

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۷۶

و لو استؤجر للمعونة على السفر، و شرط له الزاد و الراحلة، أو لمقدار ما يحتاج صرفه فى الحج. فتدبر.

قوله قدّس سرّه: «بل الظاهر عدم الوجوب لو لم يكن واثقا ببذله مع المطالبة».

فإنّ بذله مع المطالبة محقّق للاستطاعة كما عرفت، كما ان عدمه يقتضى عدم تحقق الاستطاعة. فمع الشك فى ذلك يكون الشك فى تحقق موضوع الحكم و هو الاستطاعة، فالأصل البراءة من الوجوب، كما لا يخفى.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۱۵]: لا يجب الاقتراض للحج إذا لم يكن له مال».

قد عرفت وجوبه بناء على المختار من أن شرط وجوب الحج هو القدرة العرفية، فيجب الاقتراض لو لم يكن فى وفائه مشقة و حرج، لصدق الاستطاعة حينئذ.

قوله قدّس سرّه: «فالظاهر وجوبه لصدق الاستطاعة حينئذ عرفا».

فيه تأمل، بناء على كون المعتبر هو ملكية مقدار يحج به- كما هو ظاهر المتن- لأنه فعلا و إن كان مالكا لكنه لما لا يتمكن من الحج بواسطته، فيكون الاقتراض من باب تحصيل الاستطاعة و هو غير واجب.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۱۶]: إذا كان عنده ما يكفيه للحج و كان عليه دين ففى كونه مانعا ...».

الكلام فى هذه المسألة تارة: يكون بلحاظ القواعد. و اخرى: بلحاظ الدليل الخاص.

أما القواعد، فتحقيق الحال بلحاظها: أن وجوب الدين إما أن يكون

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۷۷

بعضه و كان بيده الباقى مع نفقة أهله، وجب عليه، و أجزأه عن كوجوب الحج مشروطا بالقدرة كما يمكن ان يستظهر من قوله تعالى: وَ إِنْ كانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلى مَيْسَرَةٍ «۱». و اما أن يكون مطلقا غير مقيد بالقدرة شرعا بحمل اليسر و العسر على العقليين، فتكون الآية ارشادا الى حكم العقل بالتقييد.

فعلى الأول: يكون وجوب كل منهما رافعا لموضوع الآخر، فيقع التزاحم بينهما و مقتضى القاعدة هو التخيير مع عدم المرجح، و لعل

هذا هو الوجه فى التزام صاحب المستند «۲» بالتخيير فى هذه المسألة.

و على الثانى- كما هو المعروف المتداول على الألسنة و الكلمات-: إما ان يكون الدين حالا- مع المطالبة أو مؤجلا- لكنه لا يثق بالتمكن من وفائه عند حلول أجله لو صرف المال الموجود لديه فعلا فى الحج أو مؤجلا، لكنه يثق بالتمكن من وفائه عند حلول أجله و لو صرف المال فى الحج.

ففى الصورة الأولى: يقدم الدين لأن وجوبه الفعلى المطلق رافع لموضوع وجوب الحج و هو الاستطاعة.

و هكذا الحال فى الصورة الثانية، لانه و إن لم يكن فعلا وجوب أداء الدين لكن وجوب حفظ المال عقلا من باب وجوب المقدمة المفوّتة يقوم مقامه فى رفع موضوع وجوب الحج.

و لا- وجه لدعوى أن وجوب حفظ المال عقلا منوط باحراز واجدية العمل للملاك فى ظرفه بحيث يكون عدم حفظ المال تضييعا للغرض الملزم. و لا طريق

---

(۱)- سورة البقرة، ۲: ۲۸۰.

(۲)- النراقى، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ۱۱: ص ۴۳، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۷۸

الفرض اذا حج عن نفسه.

إلى احراز ذلك، إذ مع صرف المال فعلا يرتفع الامر بالأداء فى وقته و مع عدم الأمر لا طريق إلى احراز وجود ملاكه.

فإنها تندفع: بأن طريقة الشارع فى باب المعاملات هى طريقة العرف فإنه قد أمضاها. و من الواضح أن بناء العقلاء و العرف العام على تأنيب المضيع ماله اختيارا مع علمه بانه لا يستطيع الوفاء فى حينه و ليس ذلك إلا لأجل بنائهم على انه تضييع للغرض الملزم، و لم يثبت للشارع طريقة غير طريقة العرف فى باب الدين.

فنستكشف من ذلك ان الغرض الملزم ثابت و لو لم يكن أمر، فيقبح تضييعه عقلا.

و فى حكم هذه الصورة ما لو كان الدين حالا لكن أخره الدائن إلى أجل يثق بعدم التمكن من أدائه لو صرف المال فى الحج.

و أما فى الصورة الثالثة، فيكون وجوب الحج مقدما لعدم مزاحمته بوجوب فعلى يرفع موضوعه. و المفروض أنه واجد لموضوعه من غير جهة المزاحمة فيجب.

و بالجملة، فى الصورة التى يكون فيها وجوب فعلى شرعى، أو عقلى يسقط وجوب الحج، لما تقرر من تقديم الأمر المطلق على الأمر المشروط شرعا بالقدرة مع التزاحم، بملاك استلزام الأمر المطلق رفع موضوع المشروط، فلا يقع التزاحم فى الحقيقة. و فى الصورة التى لا يكون فيها وجوب فعلى يزاحم وجوب الحج، يكون وجوب الحج فعليا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۷۹

و لو كان عاجزا عن الحج، فحج عن غيره، لم يجزه عن فرضه، و و قد ورد فى بعض كلمات البعض «۱» التوقف فى تقديم وجوب أداء الدين إذا كان فعليا على وجوب الحج المشروط، لأمرين: أحدهما: إنكار اصل الكبرى الحاكمة بتقدم الواجب الفعلى على الواجب المشروط بالقدرة شرعا. و الآخر: انه لو سلم ذلك فهو إنما ينفع إذا كان الواجب الفعلى رافعا للشرط المأخوذ فى الواجب المشروط حدوثا لا- بقاء كما فيما نحن فيه، إذ الاستطاعة فرض تحققها و وجوب اداء الدين يحاول رفعها بقاء، فلا تنطبق الكبرى الكلية- لو سلمت- على المورد.

و كلا- الوجهين فاسدان: أما الوجه الأول فبيان فساده موكول إلى محله من الأصول كما أحالنا عليه نفس القائل. و أما الثانى: فلأن المدعى هو ارتفاع الاستطاعة حدوثا بمعنى أنه بوجود وجوب أداء الدين لا تتحقق الاستطاعة إلى الحج و لا تحدث، لا أنها تكون

ثابتة و يرفعها وجوب أداء الدين.

و بعبارة أخرى: أن وجوب أداء الدين أو وجوب حفظ المال عقلا يكون مساوقا لتحصيل المال زمانا، فهو مانع عدم حدوث الاستطاعة بهذا المال، بل سيأتى بيان أن تأخر حدوث الدين عن تحصيل المال مانع من تحقق الاستطاعة حدوثا، فانتظر.

ثم إنّه قد يدعى تقدم الأسبق زمانا من الوجوبين فإنه كما قيل من مرجحات باب التزاحم.

لكنه يشكل بأن تقدم الأسبق زمانا لو سلم، فهو الأسبق زمانا من حيث

---

(۱)- و هو السيد الشاهرودى رحمه اللّه كما فى تقريرات بحثه (كتاب الحج، ج ۱: ص ۱۱۹).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۸۰

كان عليه الحج ان وجد الاستطاعة.

الواجب كما يمثل له فى تزاحم وجوب القيام للركعة الاولى و وجوبه للثانية مع عدم قدرته إلا على قيام ركعة واحدة. أما الواجبان المتحدان زمانا لكن كان وجوب أحدهما متأخرا عن الآخر فلا يكونان موردا لهذه الكبرى لانتفاء ملاكها المدعى فيهما، لأن الوجه المدعى هو أن الزمان السابق هو زمان فعلية أحد الحكمين، إذ الحكم المتأخر انما يكون فعليا فى زمانه لا فى أسبق منه، فيكون الحكم السابق بلاـ مزاحم. و من الواضح، ان زمان فعلية الحكم هو زمان فعلية متعلقه، فمع تأخر متعلقه لا يكون فعليا و داعيا إليه فى زمانه السابق. و من هنا قال صاحب العروة: «و يحتمل تقديم الأسبق منهما فى الوجوب لكنه أيضا لا وجه له كما لا يخفى «۱»».

نعم، لو كان الواجب فى أحدهما سابقا عليه فى الآخر كان لتقديمه وجه عرفته. لكنه نوقش فيه فى محله بانه و إن لم يكن الوجوب اللاحق محركا فعلاـ نحو متعلقه لكن يحدث فى الزمان السابق عليه المقارن لزمان الوجوب السابق وجوب عقلى يحفظ القدرة على الواجب المتأخر من باب حفظ الغرض الملزم، فيقع التزاحم بين الوجوبين الشرعى و العقلى.

و بالجملة، لم يثبت الترجيح بالأسبقية زمانا فى باب التزاحم.

ثم إنه لو وصلت النوبة الى التزاحم بين وجوبى الحج و أداء الدين إما بدعوى تقييد كل منهما بالقدرة شرعا، أو بدعوى عدم تقدم وجوب الدين و إن كان فعليا مطلقا لإنكار الكبرى و عدم تمامية دعوى تقدم الأسبق، كما عرفت.

---

(۱)- اليزدى، محمد كاظم: العروة الوثقى/ الشرط الثالث: الاستطاعة من حيث المال، المسألة ۱۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۸۱

[الرابع توفر المئونة الكافية]

الرابع: توفر المئونة الكافية

فقد يدعى تقديم أداء الدين لأهميته، فان حق الناس أهم من حق اللّه تعالى، و الدين حق للناس و الحج حق للّه تعالى، و لو أقل من احتمال أهميته الموجب لتعيينه فى مقام التزاحم.

و لكنه يشكل، بأن أهمية حق الناس بلحاظ أن من له الحقّ- فى مورد حق اللّه- أرحم و أعطف ممن له الحق- فى مورد حق الناس-، فالاهتمام يكون بالثانى أشد. و هذا لا يرتبط بأهمية أحد الواجبين من الآخر بملاكه و مصلحته، بل يرتبط بعالم المطالبة و المؤاخذة فى يوم القيامة. مع أنه إنما يكون أهم فى مورد العصيان بحيث تترتب المؤاخذة على المطالبة، فانّ فرض تقديم الحج لم يكن صرف المال فيه عصيانا لوجوب أداء الدين كى تترتب المؤاخذة على مطالبة الدائن، فيهتم بها اكثر من مطالبة اللّه الرءوف لسقوط وجوب ادائه بالمزاحمة.

فلا وجه لاخذ الأهمية المترتبة على العصيان مرجحا لإبقاء الأمر به و إسقاط الأمر بالحج. و إذا لم تثبت الأهمية من هذا الوجه فدعوى أهمية وجوب الحج لانه من أركان الاسلام و دعائم الدين قريبة «۱» جدا. فتدبر.

هذا تمام الكلام بلحاظ مقتضى القاعدة، أما الكلام بلحاظ الدليل الخاص فتحقيقه:

أنه وردت فى المقام روايتان:

إحداهما: رواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل عليه

(۱)- توقف فى ذلک السید الاستاذ للتشکیک فی استلزام هذه الآثار الاهمیّة من حیث الملاک و الغرض.

أن يكون له ما يمون عياله حتى يرجع، فاضلا عما يحتاج إليه. و دين أ عليه ان يحج، قال: «نعم، إن حجة الاسلام واجبة على من أطاق المشى من المسلمين ... «۱»».

و الأخرى: رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه، قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «الحج واجب على الرجل، و إن كان عليه دين «۲»».

أما رواية معاوية، فهى ظاهرة فى وجوب كلا الامرين وفاء الدين و الحج، و انه يلزمه اداء الدين بالمال و الحج ماشيا، فهى لا دلالة لها على ما نحن فيه لعدم ارتباطها بمورد المزاحمة.

و أما الاخرى، فهى ظاهرة فى وجوب الحج مطلقا لمن كان عليه دين، إلا ان اطلاقها يقيد بمقتضى ما عرفت من القواعد، فتحمل على صورة عدم المطالبة فعلا و الوثوق من الاداء فيما بعد، بحيث لا يكون هناک وجوب فعلى باداء الدين أو بحفظ المال. فتدبر.

استدراک: جاء فى تعليقة المحقق النائينى قدّس سرّه على «العروة «۳»» وجه آخر لتقديم وجوب الدين على الحج، و هو ان الرجوع إلى كفاية معتبر فى الاستطاعة و شرط فى وجوب الحج، و هذا ينتفى بصرف المال فى الحج، إذ يجب عليه وفاء الدين إذا رجع من الحج و هو غير مالک لما يفى به، فلا يكون رجوعه رجوعا إلى كفاية لعدم تمكنه من وفاء دينه. و قد تابعه عليه غيره.

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۱: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۵۰: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ۴.

(۳)- النائينى، محمد حسين: تعليقة العروة الوثقى، ص ۱۰۹/ المسألة ۱۶، ط مطبعة العرفان.

لو قصر ماله عن ذلک لم يجب عليه. و لو حج عنه من يطيق الحج، و لكنه يشكل: بان ذلک انما يتم لو كان ملزما عرفا بأداء دينه بعد رجوعه بحيث يقع فى مشقة مطالبة الدائن و حرجها، فانه لا يجب عليه الحج حينئذ لانتفاء شرطه و هو القدرة العرفية، لان فى صرف المال فى الحج عسرا عليه و مشقة. إلا أن ذلک ليس منظورا فى كلامه، بل نظره إلى منافاة نفس وجوب اداء الدين الحادث فيما بعد لحصول شرط وجوب الحج و إن لم يستلزم عدم الوفاء العسر و الحرج. و كلامه على هذا غير تام، لأن وجوب أداء الدين لا يعقل ان يزاحم وجوب الحج و يرفع موضوعه، لأن الحج إذا اقتضى صرف المال فقد اقتضى ارتفاع موضوع وجوب الاداء فى وقته، لعدم القدرة على الاداء، فيكون الرجوع رجوعا الى كفاية لعدم وجوب الوفاء بعد الرجوع.

و بالجملة، إذا وجب الحج و امتثل المكلف كان رجوعه رجوعا إلى كفاية، إذ لا يجب عليه الوفاء بعد الرجوع، فلا يعقل ان يكون وجوب اداء الدين مزاحما لوجوب الحج لارتفاعه به.

قوله قدّس سرّه: «أو كونه مانعا إلا مع التأجيل، أو الحلول مع عدم المطالبة».

لا يظهر الفرق بين هذا القول و القول الثانى الذى عبّر عنه بقوله: «أو عدم كونه مانعا إلا مع الحلول و المطالبة» فان كلا التعبيرين يؤدى

المانعیة فی صورة واحدة و عدم المانعیة فی صورتین، فالتفت.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۱۷]: لا فرق فی کون الدین مانعا من وجوب الحج بین أن یکون سابقا علی حصول المال بقدر الاستطاعة، أو لا».

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۸۴

لم یسقط عنه فرضه، سواء کان واجد الزاد و الراحلة أو فاقدهما. و لا إشکال فی اعتبار استمرار الاستطاعة و بقائها بقاء طبعیا، فلو زالت بعارض غیر اختیاری ارتفع وجوب الحج، لا من جهة اعتبار الاستطاعة بقاء، بل من جهة ان زوالها فی الاثناء لا عن اختیار یکشف عن عدم حصول الاستطاعة من أول الأمر، لان معنی الاستطاعة هو القدرة علی الحج بهذا المال أو عرفا علی اختلاف الوجوه فی تحدیدها، فاذا مات أو تلف المال لا عن عمد یکشف عن انه لم یکن قادرا علی الحج من أول الأمر.

نعم، لو کان التلف عن اختیار لم یکن ذلک رافعا للوجوب لأنه لا یکشف عن عدم القدرة علی الحج من أول الأمر، بل کان قادرا لکنه رفع القدرة، و علی هذا فاذا حدث الدین لا عن اختیار، کضمان التلف غیر العمدی، کان مانعا عن وجوب الحج کالدین من أول الأمر، لانه رافع لموضوع وجوب الحج علی ما تقدم بیانه مفصلا.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۱۸]: إذا کان علیه خمس ...».

هذا الحکم واضح، إذ لا فرق فی الدین بین انواعه من حیث الدائن و من له الحق.

قوله قدّس سرّه: «و إن کان الحج مستقرا علیه ...».

بما ان وجوب الحج المستقر غیر مقید بالاستطاعة شرعا یقع التزاحم بینه و بین وجوب اداء الدین أو وجوب حفظ المال- فی مورد ثبوته- و حیث لم یثبت ترجیح الدین لأهمیته لانها غیر ثابتة، کما لم یثبت أهمیة وجوب الحج و

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۸۵

کذا لو تکلف الحج مع عدم الاستطاعة. و لا یجب علی الولد بذل الترجیح بأسبقیة الزمان لا دلیل علیها، تعین الالتزام بالتخییر کما هو الحال فی مطلق موارد التزاحم مع عدم ثبوت المرجح.

نعم، تقدیم الدین أحوط لاحتمال أهمیته بما هو المعروف و المشهور علی الالسنة من أن حق الناس أهم من حق اللّه تعالی. فتدبر.

قوله قدّس سرّه: «و أما إذا کانا فی عین ماله فلا اشکال فی تقدیمها علی الحج».

لعدم تحقق الاستطاعة بالمال الموجود لدیه بعد ان کان ببعضه متعلقا لحق الغیر أو ملکه جمیع معانی الاستطاعة، کما هو واضح.

قوله قدّس سرّه: «سواء کان مستقرا علیه».

لا یخفی أنه مع الاستقرار علیه یقع التزاحم بین وجوب الحج و حرمة التصرف بمال الغیر أو المال المتعلق لحق الغیر- فانها المانع من صرف المال فی الحج-، لان وجوب الحج الفعلی یدعو الی الاتیان بمتعلقه کیفما کان ما دام قادرا علیه عقلا.

کما ان حرمة التصرف فی المال تدعو الی ترکه المساوق لترک الحج. فلیس تقدیم الخمس أو الزکاة علی الحج مما لا اشکال فیه و من الامور الضروریة، بل هو یبتنی علی فرض تقدم الحرمة للأهمیة.

و دلیلنا علی أن المقام من موارد المزاحمة أنه لو تزاحم الخمس أو الزکاة مع واجب مهم جدا، کحفظ نفس الغیر، فانه لا اشکال فی جواز التصرف بالمال و ارتفاع الحرمة. فارسال المتن الحکم بالتقدیم إرسال المسلمات و متابعة المعلقین له

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۸۶

ماله لوالده فی الحج.

لا یخلو عن مسامحة.

قوله قدّس سرّه: «و لو حصلت الاستطاعة و الدین و الخمس و الزکاة معا فکما لو سبق الدین».

لم يظهر المقصود بهذه العبارة، بعد ان تقدم منه بيان تقدم الدين على الحج سواء كان لاحقا أو سابقا. فتدبر.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۱۹]: فالظاهر عدم منعه عن الاستطاعة».

لأن وجوب اداء الدين غير ثابت فعلا، كما أنه لا وجوب يتعلق بحفظ المال من باب تحصيل الغرض الملزم، إذ لا يحكم العقل و لا العقلاء بذلك، إذ لا يعلم ببقاء المال هذه المدة و لو مع الحفظ العادى، فيكون وجوب الحج فعلا بلا مزاحم يرفع موضوعه.

قوله قدّس سرّه: «فمثل ذلك لا يمنع من الاستطاعة».

لرجوعه إلى اشتراط عدم المطالبة أو إسقاط حق المطالبة، و معه لا يكون وجوب الاداء فعليا كما لا يكون سببا لحكم العقلاء بوجوب حفظ المال، فلا يزاحم وجوب الحج وجوب آخر.

قوله قدّس سرّه: «و كالدين ممن بناؤه على الابراء إذا لم يتمكن المديون من الاداء».

يعنى لا يتمكن فى ظرف الاداء. و الوجه فيه: أن وجوب اداء الدين ليس فعليا كما أنه لا يحكم العقل فعلا بلزوم حفظ المال للمحافظة على الغرض الملزم فى ظرفه لفرض انه اذا لم يكن لديه مال ببرئه الدائن من الدين، فيكون وجوب

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۸۷

[الخامس إمكان المسير]

الخامس: إمكان المسير

الحج فعليا بلا مزاحم. و معه لا وجه لما ورد فى تعليقة المحقق النائينى «۱» و تابعه غيره من الاستشكال بحصول الاستطاعة فى الفرض و توقف حصولها على الابراء فعلا، إذ لم يثبت مانعية الدين للاستطاعة بدليل خاص كى يتمسك بإطلاقه، بل ثبتت باعتبار استلزام وجوب الأداء أو وجوب الحفظ الذى يستتبعه ملاك وجوب الاداء لارتفاع الاستطاعة، فيرتفع الحج. و قد عرفت انتفاء المانع فى الفرض، فالالتزام بما فى المتن متعين.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۲۰]: هل يجب عليه الفحص أم لا؟».

الوجه فى عدم وجوب الفحص هو كون الشبهة موضوعية. و المقرر فى محله عدم لزوم الفحص فيها و كون المرجع فيها البراءة.

و الوجه فى وجوبه أمران:

احدهما: ما تعرض له الشيخ قدّس سرّه فى رسائله «۲» من استثناء بعض الواجبات عن قاعدة عدم وجوب الفحص فى الشبهة الموضوعية، و هى الواجبات التى يغلب عدم العلم بموضوعاتها بدون الفحص و مثّل له بالحج و الخمس و الزكاة، فيلزم من اجراء البراءة فى الشبهة الموضوعية فيها قبل الفحص ثبوت الحكم فى موارد نادرة و هو تعطيل للحكم.

و لكن هذا المعنى كبرويا مسلم لكنه ممنوع صغرويا، اذ ليس العلم بثبوت

---

(۱)- النائينى، محمد حسين: تعليقة العروة الوثقى، ص ۱۱۱/ المسألة ۱۹، ط مطبعة العرفان.

(۲)- الأنصارى، المحقق الشيخ مرتضى: فرائد الاصول، ص ۳۱۰، الطبعة الحجرية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۸۸

و هو يشتمل على الصحة، و تخلية السرب، و الاستمساك على الاستطاعة يتوقف غالبا على الفحص بحيث يلزم اختصاص الحكم بوجوبه بالافراد النادرة لو جرت البراءة مع الشك بدون الفحص، فكثير من الناس يعلم بثبوت استطاعته، كأن يصل إليه مال كثير أو كان من عادته حساب أمواله دائما و ليس ذلك فردا نادرا كما لا يخفى. فلا يلزم من اجراء البراءة تعطيل الحج.

الثانى: ما التزم به المحقق النائينى «۱» من ان المورد الذى يمكن رفع الشك فيه بدون إتعاب و مئونة اصلا لا يكون مشمولا لأدلة

الاصول العملية، فلا يقال لمن لا يعلم بطلوع الشمس إذا كان قادرا على المعرفة بمجرد رفع رأسه او فتح عينيه انه غير عالم، فلا يشمله دليل الاستصحاب.

و لا يخفى ان هذا الوجه لو سلم فى نفسه فانما يتم فيما نحن فيه لو فرض ان الفحص لا يحتاج الى مئونة أصلا، كأن يكون له وكيل يعرف مقدار ماله فيتوقف علمه بمقدار ماله على سؤال وكيله فقط. أما إذا احتاج الى مئونة فلا يتم فيه الوجه المذكور، و لعله الغالب فى موارد اشتباه الموضوع. و على هذا، فمع الشك يرجع الى البراءة نعم الفحص أحوط بلا كلام.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۲۱]: فهو كما لو شك فى امواله الحاضرة تبقى إلى ما بعد العود أو لا؟».

تابع كثير من المحشّين على الكتاب فتوائيا الماتن فى هذا الحكم. و خالف بعضهم «۲» بدعوى: ان الفرق بين الصورتين واضح، و التحقيق يقتضى ذلك، لأن

---

(۱)- الكاظمى، الشيخ محمد على: فوائد الاصول، ج ۴: ص ۳۰۲، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- هو السيد البروجردى رحمه اللّه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۸۹

الراحلة، و سعة الوقت لقطع المسافة.

المعتبر فى تحقق الاستطاعة بالرجوع الى كفاية ليس ملكية مقدار من المال كى يستصحب بقاء المال الغائب كما يستصحب الحاضر. و إنما المعتبر هو ملكية المال مع الاستيلاء الفعلى عليه بالتصرف فيه فى أمر معاشه حتى يصدق الرجوع الى كفاية.

و هذا المعنى أعنى الاستيلاء الفعلى يمكن اثباته فى المال الحاضر بالاستصحاب الاستقبالى دون المال الغائب. و ذلك لأن الاستيلاء الفعلى و السلطنة أمر ينتزع عن الاستيلاء الخارجى على المال و الاستيلاء الشرعى عليه كبيعه و إجارته و الصلح عليه، و غير ذلك مما يعود على صاحب المال بالنفع الذى ينهض بحاجته لو رجع و هو متحقق فعلا بالنسبة الى المال الحاضر كما لا يخفى، فاذا شك فى بقائه الى ما بعد الرجوع الملازم للشك فى تحقق الرجوع الى الكفاية، استصحب ثبوته فيثبت بالاستصحاب بقاء السلطنة الى ما بعد الرجوع من الحج، فيثبت موضوع «۱» الوجوب بالاستصحاب.

أما المال الغائب المشكوك بقاؤه فهو فعلا غير مستول عليه لا خارجا لان موضوعه تكوينا المال الموجود و المفروض عدم احراز وجوده. و لا شرعا لان بيع هذا المال أو الصلح عليه أو غير ذلك من انواع المعاملات العائدة بالنفع على

---

(۱)- قد يقال: ان موضوع الوجوب هو الرجوع الى كفاية و هو اثر تكوينى للسلطنة لا شرعى فلا يثبت بالاستصحاب إلا بنحو الاصل المثبت و دفعه سيدنا الاستاذ- دام ظله- بان المأخوذ فى موضوع وجوب الحج واقع الرجوع الى كفاية لا عنوانه. و واقعه ليس الا الاستيلاء على مال يمكنه الاستفادة منه و هو نفسه ثابت بالاستصحاب. فتدبر جيدا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۹۰

فلو كان مريضا بحيث يتضرر بالركوب لم يجب. و لا يسقط المالك مما لا يتحقق من قبل العقلاء و لجهالة وجود المال، و استصحاب بقائه لا يرفع الجهالة و كون المعاملة غررية جدا لا يقدم عليها عاقل. و اذا لم يكن للمالك استيلاء فعلى على المال حتى بعد استصحاب بقائه، لم يتجه استصحاب الاستيلاء الى ما بعد الرجوع، لليقين بعدم ثبوته فعلا، فكيف يستصحب؟!

و لا معنى لاستصحاب الاستيلاء الثابت قبل الشك فى بقاء المال لارتفاعه باليقين بعدمه فى حال الشك، فينفصل زمان اليقين عن زمان الشك.

نعم، لو فرض أن المال المشكوك بقاؤه كان كثيرا بحدّ يصحح إقدام العاقل على المعاملة عليه بثمن يسير يكفى فى تحقق الرجوع

الى كفاية، كان الاستيلاء الفعلى على المال ثابتا، فيستصحب بقاؤه كالمال الحاضر.

و جملة القول: أنه لا وجه لنفى الفرق بين الصورتين، بل الفرق بينهما واضح، فلاحظ.

قوله قدّس سرّه: «[المسألة ۲۲]: يجوز له قبل أن يتمكن من المسير ان يتصرف فيه بما يخرجه عن الاستطاعة».

لأن موضوع الوجوب مؤلف من التمكن من الزاد و الراحلة و التمكن من المسير. فقبل حصول أحد اجزاء الموضوع يمكن اعدام الجزء الموجود لعدم فعلية الوجوب و عدم لزوم المحافظة على الفرض بعد أن لا يكون فى ظرفه ملزما لفقدان شرط الوجوب.

و عليه، فاذا حصل لديه مال بمقدار الزاد و الراحلة و لكنه كان ممن لا يتمكن من المسير فعلا، كما لو كان مريضا أو محبوسا، جاز له صرف المال فيما

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۹۱

باعتبار المرض مع امكان الركوب. و لو منعه عدو، أو كان معضوبا يخرجه عن الاستطاعة المالية لعدم حصول الجزء الآخر من الموضوع، فليس الوجوب فعليا.

هذا هو المنظور فى العبارة- كما لا يخفى- و ليس المنظور فيها الى بيان أن الاستطاعة شرط حدوثا أو حدوثا، بقاء، فلا يجوز الخروج عنها على الأول و يجوز على الثانى.

فلا وجه لما ذكره البعض «۱» من صرف العبارة إلى ذلك و اختيار أن الشرط هو الاستطاعة حدوثا و بقاء مستشهدا على ذلك بسقوط الوجوب لو مات فى الاثناء قبل اداء الحج.

و هذا الاستشهاد على المدعى غريب جدا، إذ الأثر الذى يترتب على كون الشرط هو الاستطاعة حدوثا أو حدوثا و بقاء هو عدم جواز الخروج عنها اختيارا على الأول و جوازه على الثانى، نظير السفر الموجب للقصر. أما الخروج عن الاستطاعة قهرا بالموت أو بتلف المال بعارض سماوى، فلا كلام فى انه مسقط لوجوب الحج لا من باب أن الاستطاعة شرط حدوثا و بقاء و إنما من جهة أن ذلك يكشف عن عدم تحقق الاستطاعة على الحج من أول الأمر، فالاستطاعة الحدوثية لم يتحقق لا أنها تحققت و زالت، كما أشرنا إليه فيما تقدم «۲». فلا تصلح صورة الموت شاهدا على كون المعتبر فى موضوع الوجوب

---

(۱)- هو السيد الشاهرودى رحمه اللّه كما فى تقريرات بحثه (كتاب الحج، ج ۱: ص ۱۲۹)، إلّا انه لم يستشهد على ذلك بالموت و إنما استشهد على المدعى بتلف المال فى اثناء الاعمال.

(۲)- لاحظ التعليقة على مسألة ۱۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۹۲

لا يستمسك على الراحلة، أو عدم المرافق مع اضطراره إليه، الاستطاعة حدوثا و بقاء. فالتفت.

تنبيه: ثم إنا قد تعرضنا فيما تقدم لبيان وقت وجوب الحج. و قد ذكرنا أن مقتضى اطلاق الآية هو حصول الوجوب بمجرد الاستطاعة المالية.

و الذى نريد أن نقوله الآن: أن وقت الوجوب هو الزمان الذى يتمكن فيه الشخص من المسير الى الحج مع انضمام التمكن من الزاد و الراحلة و لا يتحقق الوجوب قبله، لأنه كما يعتبر فى وجوب الحج التمكن من الزاد و الراحلة كذلك يعتبر التمكن من المسير من جهة صحة البدن و الأمن من الطريق. و من الواضح أن الوجوب لا يتحقق إلا بفعلية موضوعه بجميع أجزائه.

و اذا عرفت ذلك، فنقول- أيضا-: أنه مما لا إشكال فيه أنه بمجرد ملكية المال فعلا يصدق ملكية الزاد و الراحلة و يتحقق الجزء من موضوع وجوب الحج و هو استطاعة المال مع أن مصرف هذه الاستطاعة و اعمالها انما يكون فى الحج. فهل القدرة على المسير فى ظرف الحج اذا علم بتحققها مع الصحة يصدق تحققها فعلا أولا؟، بمعنى: أن المكلف إذا كان فعلا صحيح البدن يعلم بانه بعد شهر

يفتح الطريق للحجاج و لكنه فعلا مغلوق، فهل يصدق من الآن أنه متمكن من المسير الى الحج كما يصدق تمكنه من المال فعلا، مع أن أعمال الاستطاعة المالية و غيرها لا يكون إلا فى ظرف الحج؟ أو لا يصدق أنه متمكن من المسير إلا فى حال انفتاح الطريق؟

التحقيق هو الثانى. و الفرق بين الاستطاعة المالية و غيرها هو أن المال أمر قارّ باق يمكن صرفه بنفسه فى شئون الحج فى حينه، فيصدق فعلا أنه متمكن من

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۹۳

سقط الفرض.

زاد الحج و راحلته، يعنى من الزاد الذى يصرف فى الحج و الراحلة كذلك. أما الصحة فهى أمر تدريجى، فالصحة الفعلية لا تعمل بنفسها فى الحج عند انفتاح الطريق و إنما الّذى يعمل فى وقته هو الصحة فى ذلك الوقت. و عليه فالصحة التى هى شرط وجوب الحج هو الصحة التى يمكن إعمالها فى طريق الحج و السفر إليه كالمال. فلا تتحقق فى فرض الحال إلا عند انفتاح الطريق.

و بالجملة: إن كلا من التمكن من الزاد و الراحلة و المسير من حيث الصحة يعمل فى وقت المسير لا فعلا إلا أن أحدهما يصدق فعلا و هو الزاد و الراحلة عند وجود المال دون الآخر.

و بعبارة أخرى: الوجوب يتحقق عند صدق التمكن الفعلى من المسير إلا أن التمكن من المسير من جهة الصحة لا تتحقق إلا عند انفتاح الطريق بخلافه من جهة الزاد و الراحلة. فالاختلاف ليس فى نحو تعليق الحكم على كل جزء و نحو أخذ الجزء فى الموضوع، بل فى نحو ثبوت كل جزء خارجا.

و على هذا، يتفرع جواز اعدام المال قبل انفتاح الطريق، لعدم حصول الجزء الآخر من الموضوع و هو التمكن من المسير من جهة الصحة. فلا يكون الوجوب فعليا كما تقدم الاشارة إليه.

و من هنا يظهر الوجه فى فتوى السيد رحمه اللّه فى «المدارك «۱»» بجواز اتلاف المال قبل خروج الرفقة. فالتفت و تدبّر فإن المقام حقيق بالتدبّر.

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۴۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۹۴

....

قوله قدّس سرّه: «و إن كان فعل حراما».

لعله لأجل أنه ترك لمقدمة الواجب و هى واجبة، أو فعل لمقدمة الحرام و هو ترك الحج و هى حرام اذا كانت من الاسباب التوليدية للحرام.

قوله قدّس سرّه: «لأن النهى متعلق بأمر خارج».

لا بنفس «۱» التصرف بعنوانه، و قد تقرر أن النهى المتعلق بالشىء بعنوان أمر خارج عن عنوانه الأولى لا يستلزم الفساد كتعلق النهى بالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة.

قوله قدّس سرّه: «أمكن أن يقال بعدم الصحة».

لا يعرف له وجه سوى أنه يكون من أكل المال بالباطل، و لكن هذا مخدوش كبرويا و صغرويا.

أما كبرويا، فتحقيقه فى محله حيث يبين المقصود من أكل المال بالباطل و حرمته.

و أما صغرويا، فلأن الباطل المقصود ما يجعل فى قبال المال لا ما يرتبط بالغرض و الداعى و المفروض أن الهبة لا مقابل لها فلا يكون المورد من موارد أكل المال بالباطل.

قوله قدّس سرّه: «لم يمنع عن جواز التصرف».

---

(۱)- يمكن أن يكون مراده التفصيل بين صورة الهبة لا بقصد الفرار، فانها غير محرمة و إن كان الترك محرما، فالهبة ملازمة للعنوان المحرم و هذا معنى تعلق النهى بأمر خارج. و بين صورة الهبة بقصد الفرار، فانها تكون محرمة. فتقع فاسدة بناء على ان النهى عن المعاملة تقتضى الفساد، فأنتبه.

....

هذا بناء على دعوى أن وقت الوجوب أول كل عام مع اجتماع سائر الشرائط، و قد عرفت البحث فيه و أنه لا دليل عليه سوى ما يذكر من حمل بعض الروايات عليه و هو لا يركن إليه، إذ الحمل تبرّعى لا عرفى كى يكون من الظواهر.

قوله قدّس سرّه: «فليس حاله حال من يكون بلده بعيدا عن مكة بمسافة سنتين».

إذ يعلم هنا بعدم سقوط الحج عن مثل هؤلاء و أنه يجب عليهم كما يجب على غيرهم، فيلزمهم السفر الى الحج قبل سنتين لإدراكه.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۲۳]: إذا كان له مال غائب ...».

الحكم فى هذه المسألة بفرعيها واضح لا يحتاج إلى بيان.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۲۴]: إذا وصل ماله إلى حد الاستطاعة، لكنه كان جاهلا به أو كان غافلا عن وجوب الحج عليه».

حكم المصنف قدّس سرّه فى هذه المسألة باستقرار الحج فى ذمته لانكشاف تعلق الوجوب بذمته.

و فى قباله حكم المحقق القمى «۱» فى اجوبة مسائله- كما حكى عنه المصنف رحمه اللّه- بعدم الوجوب، لانه عند جهله لا يكون مشمولا للوجوب و موردا له و بعد ارتفاعه ليس واجدا للموضوع.

و التحقيق يقتضى بالتفصيل بين صورة الجهل المركب و صورة الجهل البسيط، فلا يستقر الحج فى ذمته فى الأولى لأنه و إن كان واقعا مالكا للزاد و

---

(۱)- القمى، الميرزا ابو القاسم: جامع الشتات، ج ۱: ص ۶۲، الطبعة الحجرية.

....

الراحلة لكنه مع جهله المركب و اعتقاده بعدم ملكيته للمال لا يكون متمكنا من التصرف بالمال عقلا، فلا تتحقق الاستطاعة لان شرطها التمكن من التصرف بالمال. و يلحق به صورة الغفلة لنفس الملاك المزبور و يستقر الحج فى ذمته فى الثانية لتمكنه من التصرف بالمال فعلا و اجراؤه البراءة لا ينفى ذلك و إنما يكون معذّرا له فقط، فهو واجد للموضوع فى صورة الجهل البسيط و التردد.

قوله قدّس سرّه: «لأن عدم التمكن من جهة الجهل و الغفلة لا ينافى الوجوب».

قد عرفت منافاته لعدم الموضوع فى حال الجهل المركب و الغفلة لفقدان التمكن من التصرف عقلا.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۲۵]: إذا اعتقد أنه غير مستطيع فحج ندبا فان قصد ...».

ينبغى الكلام فى جهات ثلاث مترتبة:

الجهة الأولى: أن الاستطاعة فى صورة اعتقاد عدم الاستطاعة غير ثابتة، كما عرفت فى المسألة المتقدمة، فلا محل لهذه المسألة، لان الحج غير واجب عليه بعد عدم موضوع الوجوب. و إذا التزمنا بما التزم به المصنف من ثبوت الوجوب حال الجهل المركب فيقع

الكلام فى

الجهة الثانية «۱» و هى: انه إذا كان قصده امتثال الأمر الندبى من باب الخطأ فى التطبيق أجزأ عن حجة الاسلام. و الوجه فيه هو أنه فى هذه الحال قاصد فى الحقيقة امتثال الأمر الفعلى المتعلق بذمّته لكن كان يتخيل أنه الأمر الندبى و هو

(۱)- قد يقال: بانه لا معنى للتقييد فى الموجود الجزئى و انما هو من شئون المفاهيم الكلية، و عليه فبما ان الامر الثابت فى الواقع واحد و قد قصده. بعنوان انه ندبى، فلا يكون إلا بنحو الخطأ و تخلف الدّاعى و هو لا يضر فى صحة العمل، لان الامر الواقعى مقصود حقيقة و إن تخيّل القاصد أنه ندبى، لا وجوبى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۹۷

....

لا يضير، بل يكون من ضمّ الحجر الى جنب الانسان. و بالجملة، فالأمر الوجوبى بالحج مقصود واقعا.

أما اذا كان قصده من باب التقييد يعنى يقصد امتثال الأمر الفعلى اذا كان ندبا بهذا القيد، فقد حكم المصنف بعدم اجزائه و لكنه يبتنى على شى‌ء، و هو:

الجهة الثالثة من الكلام و هو: ان المعتبر فى تحقق الامتثال بالعبادة و صحتها عبادة هل الاتيان بها مضافة الى المولى بالطريق الواقعى لها التى هى مضافة إليه بواسطته.

و بعبارة اخرى: يلزم فى صحتها الاتيان بها مضافة إليه من طريق الأمر الذى يراد امتثاله، او أنه يكفى ربطها بالمولى بنحو ربط و ان كان غير الطريق الذى يربطها به واقعا؟

فعلى الأول، لا يجزى العمل لو أتى به بقصد امتثال الأمر الندبى بنحو التقييد، إذ لم يؤت بالعمل مرتبطا بالمولى و مضافا إليه من طريق الأمر الوجوبى بالحج.

و على الثانى، يجزى العمل لو أتى به كذلك، للاتيان بالعمل بنحو عبادى لربطه بالمولى، لأنه قد أتى به بقصد امتثال أمره، فقد وقع بنحو عبادى فيكون مصداقا للمأمور به، فيكون مجزيا. فالتفت.

قوله قدّس سرّه: «و إن كان حجه صحيحا».

لا وجه لصحته بعد عدم إجزائه عن حج الاسلام و عدم وجود الأمر الندبى «۱».

(۱)- التزم السيد الخوئى بوجوده بنحو الترتب، فيصح الحج و لا يجزى عن حجة الاسلام لعدم القصد (معتمد العروة الوثقى، ج ۱: ص ۱۳۹، الطبعة الاولى).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۹۸

....

قوله قدّس سرّه: «لأنه يرجع إلى التقييد».

لتمكنه من قصد أمر الحج الوجوبى، فعدوله عن ذلك و قصده الأمر الندبى يرجع إلى التقييد.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۲۶]: هل تكفى فى الاستطاعة الملكية المتزلزلة ...».

أقول: الخيار المشترط:

تارة: يمنع من بيع العين، كبيع الشرط، فإن المتعارف أنه يسلّمه العين على أن يدفع البائع الثمن فى المدة المحددة و يسترجع العين منه. فهذه الصورة خارجة عن محل الكلام إذ لا يملك ما يصرفه فى الحج لعدم جواز بيع العين.

و اخرى: لا يكون مانعا من البيع.

فإن كان الخيار من الحقوق المتعلقة بالعين بأن كان لذى الخيار استرجاع العين أين ما كانت، منع ذلك عن الاستطاعة، لأن العين و ان كانت مملوكة و لكن ملكيتها غير طلقة لانها متعلقة لحق الغير، فلا يصدق عرفا ان «له ما يحج به» لظهور ذلك فى ان: «له» ذلك بقول مطلق.

و إن كان من الحقوق المتعلقة بالعقد بان كان لذى الخيار فسخ العقد. فإن كان يعلم أنه يستطيع أداء المال الى البائع لو فسخ فى وقته من دون أى مشقة كان مستطيعا بلا كلام، و إن كان يعلم أنه لو فسخ يبقى فى كلفة لعدم تهيؤ مال لديه عوض الثمن المطلوب منه، فلا يكون مستطيعا بنظر العرف.

فهذه الصورة هى موضوع الكلام من المعاملة الخيارية فيما نحن فيه.

و قد ذهب المصنف الى التفصيل بين صورة الوثوق بعدم الفسخ، فيجب الحج. و صورة عدمه، فلا يجب.

و الوجه فيه: أنه مع الوثوق بعدم الفسخ يحرز تحقق الاستطاعة، لملكيته مال

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۹۹

....

يفى بالحج مع استيلائه عليه و هو واثق بانه لا يطالب به بعد ذلك، و أما بدون الوثوق فهو لا يحرز تحقق الاستطاعة إذ مع الفسخ عرفت أنه لا استطاعة إذ لا يعد العرف مثل هذا الشخص مستطيعا، فإذا شك فى الفسخ استلزم ذلك الشك فى تحقق الاستطاعة، فلا يجب عليه الحج، لعدم احراز موضوعه.

قوله قدّس سرّه: «و يمكن أن يقال بالوجوب هنا حيث أن له التصرف فى الموهوب فتلزم الهبة».

بل يتعين القول بالوجوب. و لا وجه لدعوى ان التصرّف يحقّق الاستطاعة، ففعله تحصيل للاستطاعة و هو غير لازم.

و ذلك لأن الاستطاعة حاصلة قبل التصرف و بدونه، إذ المفروض أنه يملك مقدار ما يفى بالحج مع تمكنه من التصرف فيه فى الحج و لم يتصور شىء رافعا لذلك و مانعا عنه سوى وقوع المكلف فى كلفة المطالبة لو رجع أو فسخ، إذ لا مال يؤدى منه. و هذا المعنى يعلم بعدم تحققه بالنسبة إليه، إذ مع صرف المال لا يطالبه أحد، فهو نظير ما لو كان ذا مال يفى منه البائع لو فسخ بعد التصرف فى العين و مطالبته بقيمتها.

و بالجملة، المقتضى للاستطاعة فى الفرض موجود و المانع عنها مفقود. فلا وجه للتردّد أو الاشكال.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۲۷]: يشترط فى وجوب الحج».

مرّ الكلام فى ذلك مكررا، فلا نعيد.

قوله قدّس سرّه: «فالظاهر كونه كإتلاف الزاد»

لأنه ايجاد للمانع الرافع للاستطاعة باختياره، فلا يكشف عن عدم

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۰۰

....

الاستطاعة على صرف المال الموجود لديه فى الحج، بل كان مستطيعا لكنه أزال ذلك باختياره. و قد تقدم أن الاستطاعة الحدوثية شرط، لا الحدوثية و البقائية.

ففى مثل الفرض يستقر الحج فى ذمته.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۲۸]: إذا تلف بعد تمام الاعمال مئونة عوده إلى وطنه أو تلف ما به الكفاية».

بما أن الرجوع إلى كفاية مأخوذ فى موضوع وجوب الحج دون مئونة عوده إلى وطنه، إذ لا دليل عليها- كما عرفت- سوى دليل نفى

الحرج لا بدّ من إيقاع البحث فى تلف كل منهما على حدة.

أما لو تلف مئونة عوده إلى وطنه و كان مما لا بدّ منه الرجوع إلى وطنه، بحيث يكون البقاء عليه حرجيا- فإنه مع عدم كون البقاء حرجيا عليه فلا شبهة فى الإجزاء-، فتقريب الإجزاء فى هذه الصورة بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: إجزاء المحكوم بالحكم الظاهرى عن الواقع، إذ اقدامه على الحج مع احتمال تلف ماله للرجوع عقلائيا لا بدّ و أن يكون مستندا إلى استصحاب بقاء المال، فكان وجوب الحج عليه وجوبا ظاهريا. فإجزاؤه عن الواقع لا بدّ أن يكون من باب إجزاء المأمور بالأمر الظاهرى عن الواقع.

الثانى: واجدية الفعل المأتى به للملاک، إذ لا فرق بينه و بين غيره إلا بعدم تعلق الأمر به لاجل استلزامه العسر، و هو إنما يكون لاجل الامتنان لا لقصور فى نفس العمل؛ و إلا فالعمل الحرجى كغيره فى كونه واجدا للملاک، فيجزى عن الواقع لحصول فرض المولى به.

الثالث: انه مأمور به بالأمر الواقعى و عدم كون استلزامه للعسر المتأخر مع عدم العلم به من أول الأمر لارتفاع الأمر به. إذ أدلة رفع العسر و الحرج انما

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۰۱

....

تجرى فى المورد الذى يكون فى اجرائها امتنان على العبد برفع المشقة عنه. و جريانها فيما نحن فيه ينافى الامتنان، إذ ارتفاع الأمر عن العمل مع الإتيان به لتخيل تعلقه به يستلزم الإتيان به ثانيا، و وقوع العبد فى كلفة العمل مرة ثانية لعدم كون ما أتى به واقعا، و هذا ينافى التسهيل بلا اشكال.

فخلاصة هذا الوجه: هو عدم شمول أدلة نفى العسر لمثل المورد، فيكون العمل مأمورا به، إذ لا دليل على ارتفاع الأمر به.

و أما تلف ما به الرجوع إلى الكفاية فى وطنه، فالذى يتأتى فيه من الوجوه المذكورة هو الأول لا غير، إذ بعد دخالة الرجوع إلى كفاية فى موضوع الحكم يكون دخيلا فى الملاک أيضا، فانعدامه يكشف عن عدم تحقق الملاک فى العمل كما أنه يكشف عن عدم الأمر واقعا لعدم موضوعه.

نعم، هنا وجه آخر و هو ما أشرنا إليه من ظهور أدلة اعتبار الرجوع إلى كفاية فى منافاة عدم الرجوع إلى الكفاية الناشئ من الحج لوجوبه، بمعنى ان عدم الرجوع إلى الكفاية إن كان من جهة نفس أداء الحج و لولاه لما كان كذلک، كان ذلک مانعا عن وجوب الحج، أما إذا كان من جهة أخرى غير الحج بحيث تتحقق و لو لم يحج لم يمنع ذلک من وجوب الحج.

و حينئذ نقول: إن تلف ما به الرجوع إلى الكفاية إن لم يستند إلى أداء الحج بحيث كان بسبب تكوينى يتحقق سواء ذهب إلى الحج أو لم يذهب، فلا يكون ذلک كاشفا عن عدم الوجوب، لما عرفت من عدم كونه مانعا عنه. و إن استند إلى اداء الحج بحيث لو لم يذهب لم يتحقق التلف، كشف تحققه عن عدم وجوب الحج عليه لعدم تحقق موضوعه.

قوله قدّس سرّه: «و يقرّ به ما ورد».

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۰۲

....

هذه النصوص «۱» أجنبية عما نحن فيه، لكون محط النظر فيها بيان إجزاء هذا المقدار من الأعمال عن الحج لا غير، من دون نظر إلى بقاء الرجوع إلى كفاية و نحوه. هذا مضافا إلى انتفاء الرجوع إلى الكفاية و مئونة العود إلى وطنه بالنسبة إلى الميت، كما لا يخفى، فلا يقاس عليه ما نحن فيه.

قوله قدّس سرّه: «بل يمكن أن يقال بذلک إذا تلف فى اثناء الحج».

لا يخفى أن الوجه الأول لا يتأتى فى هذا الفرض لانكشاف الخلاف قبل تمامية العمل، فلا حكم ظاهرى حينئذ، إذ لا مجال

للاستصحاب بعد انكشاف الخلاف. نعم، غيره من الوجوه يجرى، كما لا يخفى. فتدبر.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۲۹]: فلو حصلا بالإباحة اللازمة».

لا- يخفى أنه مع عدم اعتبار الملكية فى تحقق الاستطاعة لا وجه لاعتبار اللزوم فى الإباحة، إذ الوثوق بعدم الرجوع فى الإباحة غير اللازمة يكفى فى تحقق الاستطاعة، فالتفت.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۳۰]: فالظاهر وجوب الحج عليه».

الظاهر من المتن ثبوت الحكم و لو التزم بتوقف الملكية على القبول، و هذا يتنافى مع ما يأتى منه من عدم لزوم القبول عليه فى الهبة، لأنه تحصيل للاستطاعة و هو غير واجب. نعم، هذا الحكم متجه على ما بنينا عليه من كون المعتبر مطلق التمكن على الزاد و الراحلة و لو بالواسطة فيلزمه القبول هنا، كما يلزمه القبول فى الهبة.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۶: من ابواب وجوب الحج و شرائطه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۰۳

....

قوله قدّس سرّه: «فانه ليس له الرد.».

لأنه اعدام للاستطاعة، و هو غير جائز.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۳۱]: إذا نذر قبل حصول الاستطاعة أن يزور الحسين عليه السلام».

لا يخفى أن كلا من المتزاحمين إذا كان مطلقا لم يقيد بالقدرة أو كان منهما مقيدا بالقدرة، فالقاعدة الأولية فى باب التزاحم تقضى بتقديم الأهم لو كان و بالتخيير لو لم يكن أهم فى البين. و أما إذا كان أحدهما مطلقا و الآخر مقيدا بالقدرة شرعا كان الوجوب المطلق مقدما على الوجوب المقيد لأنه رافع لموضوعه.

و من أجل ذلك يلتزم بتقدم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج لأن الأول مطلق و الآخر مقيد بالاستطاعة و هى ترتفع بوجوب الوفاء بالنذر.

و لكن المحقق النائينى «۱» لم يلتزم بتقدم وجوب الوفاء بالنذر، بل التزم بتقدم وجوب الحج لوجوه ثلاثة:

الأول: أن وجوب الوفاء كوجوب الحج مقيد بالقدرة، فيقدم عليه وجوب الحج لأهميته.

الثانى: أن وجوب الوفاء إنما يكون فيما لم يكن النذر موجبا لتحليل الحرام أو تحريم الحلال فى المرحلة السابقة على الوجوب. و النذر هاهنا كذلك، لأنه يستلزم تحليل ترك الواجب و هو الحج و هو حرام، فلا يكون موضوعا لوجوب الوفاء.

الثالث: أن متعلق النذر يشترط أن يكون راجحا فى نفسه و زيارة

---

(۱)- الكاظمى، الشيخ محمد على: فوائد الاصول، ج ۱: ص ۳۳۰، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۰۴

....

الحسين عليه السّلام غير راجحة لعدم الأمر بها مع وجوب الحج. فوجوب الحج رافع لموضوع وجوب الوفاء بالنذر.

و كل هذه الوجوه مخدوشة:

أما الأول، فلأنه لا دليل على تقيد وجوب الوفاء بالنذر بالقدرة و تحقيقه موكول إلى محله.

و أما الثانى، فلأنه لا دليل على التقييد المذكور، و لو سلّم فزيارة الحسين عليه السّلام ليست حراما لأنها ضد خاص للحج، و هو لا

يكون منهيا عنه مع الأمر بضده.

هذا مع أنا ننقل نظير هذا الكلام في وجوب الحج، فنقول: أن المأخوذ في موضوع وجوب الحج الاستطاعة بحيث يلزم فرض الاستطاعة في المرحلة السابقة على تعلق الوجوب، و هي غير متحققة لمانعية وجوب الوفاء بالنذر عنها، فكل من الوجوبين يرفع موضوع الآخر.

و أما الثالث، فلرجحان زيارة الحسين عليه السّلام مطلقا، فإنه لا يستشكل أحد في رجحانها لمن ترك الحج لو قلنا بتقديم وجوبه. هذا مع أن عدم الرجحان لو سلم فهو من جهة وجوب الحج، و قد عرفت انه معلّق على الاستطاعة المرتفعة بوجوب الوفاء بالنذر، فيكون كل منهما رافعا لموضوع الآخر، فلاحظ «۱».

(۱)- قد يقرب تقديم الحج على النذر بحكم القاعدة لو قيل بانه لم يؤخذ في موضوع الحج القدرة الشرعية، بل مجرد ملك الزاد و الراحلة مع صحة البدن و تخلية السرب، فلان وجوب الوفاء بالنذر ليس وجوبا ابتدائيا، بل هو الزام بما التزمه الناذر، و بما أنه أخذ في التزام الناذر كونه للّه، فلا- يمكن أن يلتزم إلّا بما يقبل الإضافة للّه- و لذا اعتبر الرجحان في متعلق النذر-. و من الواضح أن العمل المستلزم لتفويت الواجب لا يمكن اضافته إليه تعالى، و المفروض أن النذر هاهنا تعلّق بما هو مستلزم لتفويت الواجب، فالقصد إليه ملازم-

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۱۰۵

....

و على هذا، فالقاعدة تقضي بتقديم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج، لارتفاع موضوع وجوب الحج بوجوب الوفاء دون العكس. هذا بالنظر إلى القاعدة المقررة في باب التزاحم، إلا أن في المقام أمرا يوقفنا عن الأخذ بالقاعدة و هو: أنه لو فرض تقديم وجوب الوفاء بالنذر على وجوب الحج لأجل كونه رافعا لموضوعه لزم لغوية وجوب الحج، إذ كل مكلف يستطيع أن ينذر أن يصلي ركعتين في مسجد بلده يوم عرفة من كل سنة، فيرتفع وجوب الحج عنه مطلقا، و هذا المعنى لا يتلائم مع أهمية الحج و التأكيد الكبير على الإتيان به حتى بنحو الاستحباب، بل يكون جعل وجوب الحج لغوا لتمكن كل مكلف من التخلص من تعلقه به بواسطة النذر. لأجل ذلك لا محيص عن القول بعدم مشروعية النذر و عدم وجوب الوفاء به.

فما نحن فيه نظير تصحيح المعاملات الربوية ببعض المصححات، كالضميمة و نحوها مما يخرجها عن الربا المنصوص على تحريمه، فإن الالتزام بصحة ذلك يستلزم لغوية تحريم الرباء لعدم الإقدام عليه من عاقل حينئذ و هو ينافي شدة التأكيد على حرمة الربا. فتدبر.

قوله قدّس سرّه: «يكون من باب المزاحمة».

لا- يخفى أن الوجوب المطلق السابق إذا كان تقديمه على وجوب الحج لأجل رفعه موضوع الحج، و نفيه وجوبه بلحاظ أن المنع الشرعي كالعقلي، لم يختلف الحال بين صورة تقدمه على الاستطاعة و صورة تأخره عنها، لأنه إذا حدث

- لقصد ترك الواجب للتلازم بين القصدين ثبوتا. و من الواضح أنه لا معنى لاضافة ذلك إليه تعالى، فدليل الوفاء لا ينطبق في هذه الحالة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۱۰۶

....

متأخرا يمنع من استمرار الاستطاعة فيكشف عن عدم تحقق الاستطاعة حدوثا، لما تقدم من اعتبار استمرار الاستطاعة الحدوثية، بأن لا يحدث ما يرفعها كتلف المال. فحدوث الوجوب كذلك يكشف عن عدم الاستطاعة حدوثا. فما ذكره في المتن من صيرورة المورد

من موارد المزاحمة لا يخلو عن خدشة بعد التزامه بكون الوجوب السابق رافعا لموضوع وجوب الحج، فالتفت.

قوله قدّس سرّه: «فيقدم الأهم منهما».

دون الأسبق زمانا، إذ الأسبقية من جهة زمان الوجوب ليست من المرجحات، كما تقرر فى محله حتى عند من يلتزم بالترجيح بالأسبقية، فان نظره إلى ترجيح الأسبق من جهة زمان الواجب لا الوجوب، مع أن الترجيح بذلك ممنوع- كما تقرر فى محله- و قد أشرنا إلى وجه الترجيح بها و منعه فيما تقدم.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۳۲]: النذر المعلق على أمر قسمان».

بعد أن فرّق المصنف قدّس سرّه بين صورة تقدم الوجوب على الاستطاعة و تأخره عنها فلا اشكال يظهر الأثر لقسمى النذر، فان الوجوب على الأول لا- يتحقق إلا بعد مجيء المسافر. بخلافه على الثانى فانه يتحقق قبل ذلك لكنه يتعلق بالعمل على ذلك التقدير كالواجب المعلّق. فلو حصلت الاستطاعة قبل مجيء المسافر وجب الحج على الأول دون الثانى لمانعية الوجوب الفعلى من انعقاد الاستطاعة بخلاف الأمر على الأول لعدم الوجوب الفعلى.

و أما ما استشكل به المحقق النائينى «۱» على التفرقة المذكورة بأن الواجب المعلق على التحقيق ليس إلا قسما واحدا. و ليس ما سمّاه بعضهم بالواجب

---

(۱)- النائينى، محمد حسين: تعليقة العروة الوثقى/ كتاب الحج: المسألة ۳۲، ط مطبعة العرفان.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۱۰۷

....

المعلّق إلا قسما من الواجب المشروط لا قسيما له، فلا ثمرة فى التفرقة بين القسمين.

فلا يرجع إلى محصّل، لأن نظر المصنف قدّس سرّه ليس إلا إلى اثبات سابقية الوجوب على حصول المعلق عليه فى فرض دون آخر و استفادة الثمرة من ذلك، و إرجاع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط لا يضير فى ذلك، لأن من يرجع المعلّق إلى المشروط انما يدعى كون الوجوب فيه مشروطا بالمعلق عليه بنحو الشرط المتأخر، و لازم ذلك سبق الوجوب على الشرط، فلا يختلف الحال فى هذا النحو من النذر بين إرجاعه إلى الواجب المشروط بالشرط المتأخر أو جعله من الواجب المعلّق لا المشروط.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۳۳]: إذا لم يكن له زاد و راحلة، و لكن قيل له حج و عليّ نفقتك».

تعرض المصنف قدّس سرّه فى هذه المسألة إلى صورة بذل المال للحج.

و تحقيق الكلام فيها بنحو يرتفع عنها الإجمال أن يقال: أن الوجوه المحتملة فى ما هو المعتبر فى باب الاستطاعة ثلاثة:

الأول: أن يكون المعتبر مطلق التمكن العرفى من الزاد و الراحلة، و قد مرّ تقريب هذا الوجه و اختياره سابقا.

الثانى: أن يكون المعتبر هو الاستيلاء الفعلى على الزاد و الراحلة و لعل ذلك يمكن دعوى استفادته من التعبير ب: «أن يكون عنده زاد و راحلة» لظهور عنده فى معنى غير الملكية، بل فى السلطنة، كما ذكره الشيخ الأعظم فى بعض كلماته فى «المكاسب».

الثالث: أن يكون المعتبر هو الملكية الفعلية للزاد و الراحلة مع الاستيلاء

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۱۰۸

....

الفعلى عليهما، لا مجرد الملكية؛ و لذا لا تتحقق الاستطاعة بملكية مال ممنوع من التصرّف فيه من قبل غاصب أو نحوه.

ثم إن البذل تارة يكون بنحو الإباحة. و اخرى يكون بنحو التمليك.

فإن بنينا على كون المعتبر هو الأولى، كانت صورة البذل بنحويها من مصاديق الاستطاعة، للتمكّن العرفى من الزاد و الراحلة بالبذل

سواء كان بنحو الإباحة أو التمليك، فتكون روايات البذل متضمنة لحكم مصداق من مصاديق الاستطاعة.

و إن بنينا على الثانى، كان البذل بنحو التمليك خارجا عن الاستطاعة لعدم الاستيلاء الفعلى بمجرد التمليك، بل هو يتوقف على القبول. بخلاف صورة البذل بنحو الإباحة لأن الاستيلاء على المال يتحقق بمجرد الإباحة، فيكون مصداقا من مصاديق الاستطاعة.

و عليه، فنصوص البذل إن كانت تتكفل بيان حكم البذل بنحو الإباحة كانت متضمنة لبيان حكم على وفق القاعدة. و إن كانت تتكفل بيان حكم البذل بنحويه كانت متضمنة لبيان حكم على خلاف القاعدة.

و بما أن النظر فى بعضها إلى بيان حكم من لم يحج مع البذل من دون نظر أولى إلى البذل و حكمه، كما ورد فى بعضها تطبيق عنوان المستطيع على من عرض عليه الحج، فلا ظهور لها فى كونها مسوقة لبيان حكم يخالف القاعدة، بل لا إطلاق لها من جهة نفس البذل و حكمه لعدم كونه موضع النظر فى البيان، بل التطبيق المذكور يمكن أن يكون قرينة على التقييد بغير صورة التمليك لو فرض ثبوت الإطلاق، لظهور التطبيق فى كونه تطبيقا حقيقيا لا تعبديا و ملائمة ذلك مع بعض أفراد البذل.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۰۹

....

لأجل ذلك يتعين الاقتصار على صورة البذل بنحو الإباحة، لأنه القدر المتيقن، فلا يسرى الحكم إلى البذل بنحو التمليك.

و إن بنينا على الثالث، فالبذل بكلا صورتيه خارج عن الاستطاعة المعتبرة، لعدم الملكية الفعلية بالبذل، فالنص المتكفل لحكمه يتكفل حكما على خلاف القاعدة. و لا محيص حينئذ عن الالتزام بكون تطبيق الاستطاعة الوارد فى بعض نصوص البذل تطبيقا تعبديا لا حقيقيا.

و عليه، فيتجه الحكم بلزوم الحج فى صورتى البذل لظهور: «عرض عليه الحج» فى الأعم «۱» منهما دون خصوص صورة الإباحة مع عدم الصارف. و على هذا، لو ملّكه المال لأجل الحج وجب عليه القبول.

و الذى يظهر من المصنف قدّس سرّه هو البناء على الوجه الثالث لاختياره عموم الحكم لصورتى الإباحة و التمليك، مع عدم التزامه بالوجه الأول قطعا، لأنه لا يلتزم بلوازمه- كما لا يخفى على من لاحظ فتاواه فى مسائل الاستطاعة التى بأيدينا- و لكنه صرّح ان ثبوت الحكم لأجل صدق الاستطاعة و هو خلف التزامه بأن معنى الاستطاعة ما عرفت. و لا نعرف له توجيها لانحصار وجوه الاستطاعة بما ذكرنا.

قوله قدّس سرّه: «و لا بين كون الباذل موثوقا به أو لا».

قد يستشكل فى صحة الحكم فى صورة عدم الوثوق بعدم الرجوع، لأن نصوص البذل و إن كانت مطلقة من هذه الجهة، إلا أن ظهورها فى كون الموضوع

---

(۱)- الوجه فيه هو ترك الاستفصال من السائل الدال على إرادة العموم بعد تردد المفهوم بين فردين و لا متيقن منهما بحسب الإرادة و لا الدلالة، لا الإطلاق لانتفائه كما عرفت. ذكر ذلك سيدنا الاستاذ- دام ظلّه-

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۱۰

....

هو عرض الحج المستمر مما لا يخفى، فمع الشك فى الاستمرار يشك فى حصول موضوع الحكم.

و التحقيق أن يقال: إنه إن بنينا على أن ثبوت الحكم فى صورة إباحة النفقة على مقتضى القاعدة، كما هو مقتضى الوجه الأول و الثانى، فلا بد من التفصيل بين صورة الإباحة التدريجية، كأن يدعوه للحج معه و يبذل له النفقة تدريجا بتدريجية السفر و العمل. و صورة الإباحة الدفعية بأن يدفع له مبلغا من المال يكفيه للحج و يبيح له التصرف فيه.

ففى الثانى يجب الحج، لأنه مستول فعلا على مقدار الزاد و الراحلة و يشك فى بقاء الاستيلاء عليه لشكه فى رجوع الباذل فيستصحبه، فيثبت الموضوع تعبدا.

و فى الاوّل لا يجب الحـج، لعـدم تأتى الاستصـحاب لعدم الاستيلاء الفعلى على المال كى يستصـحب بقاءه لأن إباحة المال تدريجية، كما هو الفرض.

و أما لو بنينا على أن ثبوت الحكم على خلاف القاعـدة، فحيث انه لا اطلاق للنص من جهـة الوثوق بعـدم الرجوع عن الإباحة و عدمه لاـن النظر فيه إلى جهـة أخرى، و القـدر المتيقن منه صورة الوثوق، فصورة عـدم الوثوق لا دليل على ثبوت الحكم فيها لإجمال النص الموجود فى المقام، فهى خارجة من أول الأمر عن الحكم فلا مجال حينئذ للأصل و نحوه. فالتفت.

قوله قدّس سرّه: «و لو كان له بعض النفقة فبذل له البقية وجب أيضا».

هـذا يتم لو كان ثبوت الحكم فى صورة البـذل بمقتضـى القاعـدة، لصـدق الاسـتطاعة ببـذل بقيـة النفقة. أما لو كان ثبوته بالنص على خلاف القاعدة، فيشكل الحكم المذكور لعدم صيرورته مستطيعا ببذل البقية، و عدم كونه ممن

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۱۱

....

عرض عليه الحج لظهوره فيمن عرض عليه تمام نفقة الحج لا بعضها.

و من هنا يظهر الحكم فيما لو بـذل له نفقة الذهاب دون الاياب، بظهور عرض الحج فى العرض المتعارف و هو عرض نفقة الذهاب و الإياب دون نفقـة خصوص الـذهاب. و لعل تقييـد عـدم وجوب القبول بما إذا لم يكن لـديه نفقـة العود، كما فى المتن- فلعله- لأجل صدق العرض عليه بمجرد بذل نفقة الذهاب، كما يصدق ببذل ببعض النفقة، فلاحظ.

قوله قدّس سرّه: «و كذا لو لم يبذل نفقة عياله».

لأن ملكية ما يخلفه على عياله معتبرة فى وجوب الحج فمع عدمها لا يجب و إن تحققت الاستطاعة.

قوله قدّس سرّه: «أو كان لا يتمكن من نفقتهم مع ترك الحج».

هـذا لا يمنع من عدم الوجوب لما عرفت من اعتبار ذلك بعنوانه فى موضوع وجوب الحج، فمع عدمه لا يجب الحج لعدم تحقق تمام موضوعه.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۳۴]: وجهان».

الأقوى هو المنع، لأنه يجب عليه العمل لتحصيل ما يفى به دينه و لا يجوز له التوانى عن ذلك، فهو غير متمكن من المسير و إن تمكن من الزاد و الراحلة بالبذل.

و وجه عدم المنع: أن ثبوت وجوب الحج عند البذل بالتعبد لا على وفق القاعدة، فلا يشترط فيه سائر شروط الحج.

و ينـدفع: بأن غايـة ما ثبت هو تنزيل البـذل منزلـة الاسـتطاعة من حيث الزاد و الراحلة دون سائر الجهات، فهى تبقى معتبرة فى الحج و عدمها رافع لوجوب

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۱۲

....

الحج لعدم موضوعه. فلاحظ.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۳۵]: لا يشترط الرجوع إلى كفاية فى الاستطاعة البذلية».

لأن اشتراطها انما يكون فى الفرض الذى يكون الحج سببا لعدم الكفاية و الأمر فى الاستطاعة البذلية ليس كذلك، كما لا يخفى.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۳۶]: وجب عليه القبول».

لما تقدم من نصوص البذل، لصدق عرض الحج عليه.

قوله قدّس سرّه: «و كذا لو وهبه و خيّره بين أن يحج به، أو لا».

الظاهر إرادة التخيير فى صرف المال فى الحج أو فى شيء معيّن آخر، كالزيارة مثلا، بحيث يكون الحج واجبا تخييريا ليصدق عرض الحج عليه. و العبارة لا تؤدى ذلك لكون الظاهر منها إرادة التخيير بين صرف المال فى الحج و عدم صرفه و هذا يرجع إلى الإطلاق و عدم الإلزام بالحج و لو تخييرا و حكمه عدم وجوب القبول لا وجوبه.

قوله قدّس سرّه: «فالظاهر عدم وجوب القبول».

لعدم صدق الاستطاعة بهذه الهبة، كما لا ينطبق عليه عنوان من عرض عليه الحج. فلاحظ. و هذا يبتنى على كون الحكم فى صورة البذل على خلاف القاعدة.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۳۷]: لو وقف شخص لمن يحج أو أوصى ...».

هذا الفرع يتصور على نحوين:

الأول: أن يكون الوقف للحج بمعنى يصرف النماء فى اداء فريضة الحج، فللولى بذله لمن يشاء، فإذا بذله وجب الحج على المبذول له لأنه من مصاديق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۱۳

....

عرض الحج عليه.

الثانى: أن يكون الوقف لمن يريد الحج و يقصده، فالمكلف إذا لم يقصد الحج كان خارجا عن موضوع الوقف و لم يكن من مصاديق الموقوف عليه و له ذلك، إذ لا- يلزمه أن يصيّر نفسه من أفراد موضوع الوقف و معه لا يجوز للولى بذل المال له، لأنه غير مورد الوقف.

قوله قدّس سرّه: «و كذا لو أوصى له بما يكفيه الحج بشرط أن يحج».

لا يخفى أنه ليس المقصود من الشرط الضمنى كونه التزاما ظرفه العقد، إذ قد يكون أداؤه بلفظ خارج عن إنشاء العقد، كان يقول: «بعتك هذا الكتاب و اشترطت عليك أن تطالعه كل يوم». فإن جملة «بعتك هذا الكتاب» هى إنشاء العقد و هى غير جملة «اشترطت ...». كما انه لا يرجع إلى تقييد الموضوع فى العقد، بحيث يكون موضوع المعاملة فى المثال السابق هو الشخص المطلع كل يوم، فإنه مما لا يلتزم به شرعا و لا عرفا لعدم بطلان العقد بتخلف الشرط مع استلزام ذلك للبطلان.

إذن، فما هو ارتباط الشرط بالعقد؟ الظاهر كون ارتباطه برجوع الاشتراط إلى بيان ان له حق الخيار فى فسخ العقد عند تخلف الشرط، فهو من باب اشتراط حق الخيار على هذا التقدير.

و لا يخفى- أيضا- أن الوصية انما تنفذ فيما كان الموصى به أمر يرتبط بباب سلطنة الموصى على ماله فيجعل الوصى كالوكيل فى التصرفات. أما إذا كان الموصى به أمر على الوصى و من اعماله الخاصة، كأن يوصيه بأن يصوم عنه أو يصلى عنه، فلا تنفذ هذه الوصية.

و على هذا، فشرط الحج على الموصى له بما يكفيه للحج:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۱۴

....

تارة: يكون المقصود منه ما هو خلاف ظاهر العبارة من تقييد موضوع الموصى له، فيجب عليه الحج، لانه يصدق عليه انه ممن عرض عليه الحج.

و اخرى: يكون المقصود منه ما هو ظاهرها من إرادة الاشتراط الضمنى خارجا عن أصل التمليك، فهو لا وجه له من جهتين:

الأولى: أنه عمل يقوم به نفس الشخص و عليه خاصة، فلا تنفذ فى حقه الوصية و لا يلزمه القبول.

الثانية: انه لا معنى لاشتراط الخيار على تقدير تخلف هذا الشرط لموت الموصى فى ذلك الفرض إلا أن يدعى ثبوت ذلك الحق لورثته.

هذا من جهة نفوذ نفس الوصية و صحة الشرط، أما جهة وجوب الحج عليه بذلك من باب عرض الحج عليه، فالحق أنه لا يجب عليه، إذ لا يصدق عليه أنه ممن عرض عليه الحج، لأن تمليك المال أو بذله كان بقول مطلق بدون تقييد له بصرفه فى الحج لأنه هو المفروض. و الاشتراط قد عرفت أنه غير ملزم بالوفاء به و هو لا يصحح صدق عرض الحج عليه، فتدبر.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۳۸]: لو أعطاه ما يكفيه الحج خمسا أو زكاة و شرط عليه أن يحج به».

لا بدّ أولا من الكلام فى صحة جواز اعطاء الخمس و الزكاة غير سهم سبيل اللّه للصرف فى الحج، فإنه لا دليل على جوازه.

و القدر المتيقن جواز اعطائه الفقير لصرفه فى شئون معاشه لا السفر به إلى الحج. و على تقدير الجواز يوجب هذا الشرط الحج من باب عرض الحج عليه أو لا؟

و لا يخفى أنه لا أثر لهذا الشرط، لأن المال يصير ملك الفقير بالقبض فلا حق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۱۵

....

للمالك فى الرجوع فيه. و لكن يجب على الفقير الحج، لصدق عرض الحج عليه باشتراط و إن كان لغوا، إذ تمليكه المال و تطبيق العنوان الكلى عليه كان بشرط الحج فيكون ممن عرض عليه الحج عرفا.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۳۹]: الحج البذلى مجز عن حجة الإسلام».

الكلام فى ذلك تارة بملاحظة القواعد الأولية. و اخرى بملاحظة خصوص النصوص الواردة فى هذا الفرع.

أما الكلام بملاحظة القواعد الأولية، فتحقيقه: أن وجوب الحج بالبذل ان كان على طبق القاعدة و من باب صدق الاستطاعة، فلا إشكال بالإجزاء كسائر افراد المستطيع، لأدائه حج الاسلام و دلالة النصوص على وجوبه مرة واحدة، كما تقدم فى أوائل الكتاب.

فإن كان وجوبه بالبذل من باب التعبد لا القاعدة، فيشكل الإجزاء، لان دليل وجوب الحج بالبذل و ان كان على هذا الرأى يتكفل اعتبار المبذول له من افراد المستطيع، إلا ان غاية ما ثبت نظر الدليل إليه هو اثبات حكم وجوب الحج عليه و ان المبذول له كالمستطيع فى هذا الأثر. أما نفى وجوب الحج عليه لو استطاع فلا ينظر إليه دليل التنزيل.

و توضيح ذلك: أن دليل التنزيل ناظر الى التوسعة فى موضوع الحكم الثابت بالآية الشريفة و هو وجوب الحج على المستطيع، فيثبت للمبذول له بواسطة تنزيله منزلة المستطيع. و ليس الوجوب مرة واحدة مفاد الآية كى يثبت أيضا بدليل التنزيل، و إنما ثبت بدليل آخر حاكم على الآية الشريفة لبيانه المراد منها. و لم يثبت نظر ذلك الدليل الحاكم الى مفاد دليل تنزيل المبذول له منزلة المستطيع بل المتيقن منه هو النظر الى حكم المستطيع الواقعى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۱۶

....

و بالجملة، لدينا دليلان حاكمان على الآية أحدهما دليل البذل و الآخر دليل تحديد الواجب بالمرة الواحدة و لا ظهور لأحدهما فى نظره إلى الآخر، فلا يثبت الاكتفاء بالحج فى صورة البذل بحسب الدليل الآخر المحدد للواجب بالمرة.

و أما الكلام بملاحظة النصوص الخاصة فتحقيقه: ان هناك روايتين تدلان بظاهرهما على لزوم الحج عند الاستطاعة المالية و هما:

رواية أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لو أن رجلا معسرا أحجه رجل كانت له حجته فان أيسر بعد ذلك كان عليه

الحج ... «۱»».

و رواية الفضل بن عبد الملك، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن رجل لم يكن له مال، فحج به اناس من أصحابه أقضى حجة الاسلام؟ قال: نعم، فان أيسر بعد ذلك فعليه ان يحج قلت: هل تكون حجته تلك تامة أو ناقصة اذا لم يكن حج من ماله؟ قال: نعم، قضى عنه حجة الاسلام و تكون تامة و ليست بناقصة و ان أيسر فليحج «۲»».

و قد حملت هاتان الروايتان على الاستحباب جمعا بينها و بين ما دل على الاجزاء، كرواية معاوية بن عمار، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل لم يكن له مال فحج به رجل من اخوانه أ يجزيه ذلك عنه عن حجة الاسلام أم هى ناقصة؟

قال: «بل هى حجة تامة «۳»».

و لكن الانصاف ان هذا الحمل غير وجيه لإباء لفظ «عليه» معنى الاستصحاب و لو بنحو الظهور الثانوى.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۱: من ابواب وجوب الحج، ح ۵.

(۲)- المصدر/ باب ۱۰: من ابواب وجوب الحج، ح ۶.

(۳)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۱۱۷

....

و فى قبال هذا الحمل حمل آخر مقتضاه عدم الإجزاء و ذلك ببيان: أن ما دل على الإجزاء انما يدل عليه فى مدة محدودة و لغاية معينة و هى حصول المال و اليسر. نظير ما ورد: «من ان الصبى اذا حج فقد قضى حجة الاسلام حتى يبلغ و المملوك اذا حج فقد قضى حجة الاسلام حتى يعتق «۱»».

فالنص الدال على لزوم الحج بعد اليسر مقيد لاطلاق النص الدال على الإجزاء.

و هذا الجمع موهون أيضا، فإن الظاهر كون المسئول عنه فى صورة البذل هو الاجزاء عن الحج الواجب الذى على المكلفين، إذ حجة الاسلام بعنوان الندب لا اشكال فى مشروعيتها للمبذول له مطلقا و إن حج، فهى لا ترتفع بالحج البذلى. مضافا إلى عدم كون ذلك منظورا فى السؤال.

و لا يقاس ذلك بمسألة حج الصبى أو المملوك، إذ لعل النظر فى تلك النصوص إلى كون الصبى و المملوك قضيا حج الاسلام الندبى، فلا يشرع لهما حينئذ. و هذا لا يثبت فيما نحن فيه، لان مشروعية الحج الندبى لمن حج بالبذل لا اشكال فيها.

إذن، فالسؤال عن الاجزاء و تمامية الحج بعنوان كونه واجبا فلا وجه لتحديد قضاء الواجب و تماميته بوقت خاص لكون الواجب واحدا لا يتعدد.

فالصحيح أن نقول: ان إحدى الروايتين و هى رواية أبى بصير غير سليمة السند. أما رواية الفضل فهى معارضة بما دل على الاجزاء و هو رواية معاوية بن عمار المتقدمة كما انها معارضة- بناء على أن وجوب الحج على المبذول له على القاعدة و من باب صدق الاستطاعة- بما دل على ان الحج لا يجب غير مرة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۳: من ابواب وجوب الحج و شرائط، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۱۱۸

....

واحدة فى العمر، فتنتهى النوبة الى التخيير لعدم المرجح أو عدم الالتزام بالترجيح، فيمكن اختيار دليل الاجزاء دون غيره. فالاجزاء هو

الأقوى فتدبر.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۴۰]: يجوز للباذل الرجوع عن بذله ...».

لمقتضى سلطنته على المال و عدم تأتى الوجوه المانعة عن الرجوع فى هذه الصورة و سيأتى ذكرها، و سيأتى بعض الكلام فيه فى المسألة الآتية.

قوله قدّس سرّه: «و فى جواز رجوعه عنه بعده وجهان».

وجه الجواز قاعدة السلطنة المقتضية لجواز الرجوع عن البذل كسائر أنواع الإباحة.

أما وجه عدم الجواز، فهو تارة بلحاظ الحكم التكليفى و اخرى بلحاظ الأثر الوضعى.

أما وجه الحرمة التكليفية، فهو أن الرجوع بعد الاحرام يستلزم وقوع المبذول له فى الضرر المالى، فيحرم ذلك لحرمة الاضرار بالغير.

و أما وجه الحرمة الوضعية، فهى قاعدة الضرر بناء على رفعها الحكم المستتبع للضرر، لا نعنى أن حق الرجوع يستلزم الضرر فهو مرتفع بالقاعدة، فأن حق الرجوع ليس حكما وضعيا مجعولا- فى نفسه و انما هو من توابع سلطنة الشخص على ماله و انما نعنى ان حرمة التصرف فى المال من قبل المبذول له بعد الرجوع مستلزمة للضرر، فهى مرفوعة بقاعدة الضرر.

و دعوى: معارضة هذا الضرر بضرر الغير فان فى تصرف المبذول له فى المال ضررا على الباذل فيتعارض الضرران.

تندفع: بان هذا الضرر عليه لا تشمله أدلة نفى الضرر كى يلزم التعارض

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۱۹

....

لأنه من قبله، فهو نظير ما لو وجه شخص نارا فوصلت الى متاع شخص فمنعها من الوصول فاستلزم ذلك وصولها الى متاع ذلك الشخص الموجّه فأتلفته فانه لا يكون هذا الضرر مشمولا للقاعدة لانه من قبله و لا منافاة فى شمول القاعدة لأحدهما للامتنان كما لا يخفى. كما أنّه مع الغض عن ذلك يمكن إثبات ضمان الباذل لما يصرف المبذول له بعد الرجوع بوجهين:

أحدهما: قاعدة الغرور المتكفلة لرجوع المغرور على من غرّه. فان بذل الباذل مع وثوق المبذول له بقوله و رجوعه بعد ذلك يعد تغريرا للمبذول له فيعود عليه بخسارته.

الثاني: قاعدة الإتلاف. و توضيح انطباقها على ما نحن فيه أنّ قاعدة الإتلاف تتكفل تضمين من يتلف مال غيره و يضيّعه و مصداقها الواضح الذى لا يحتاج الى كلام هو صورة المباشرة للإتلاف.

و يلحق بهذه الصورة التسبيب للاتلاف بنحو يكون تأثير السبب أقوى من المباشرة- كما فى صورة الإكراه إذ إرادة المكره كلا إرادة فى نظر العرف- فيكون المكرّة فى نظرهم كالآلة التكوينية التى يتحقق بها الإتلاف، فيصدق على المسبب بأنه أتلف مال غيره. و هذا من الأمور المسلمة لدى الفقهاء و العرف.

و يلحق بهذه الصورة ما إذا كان عمل الشخص مستلزما لفعلية الحكم الشرعى الالزامى على الغير الذى لا مفرّ منه الموجب لصرف المال، فإنه يعدّ من مصاديق إتلاف مال الغير، و نظيره فى التكوينيات أن يؤجج شخص نارا و يذهب فيأتى آخر فيوجّه النار الى مال الغير فتحرقها، فإنّه لا فرق بين هذه الصورة بين صورة ما إذا أجّج هو بنفسه نارا و أحرق بها المال الغير.

و ما نحن فيه من هذا القبيل، فإن الحكم الشرعى بلزوم الحج على المبذول له

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۲۰

....

و لزوم المضى فى الإحرام بعد تحققه مجعول من قبل الشارع فى نفسه، فإذا بذل الباذل المال للغير لأجل الحج فقد صار الحكم فعليا قهرا، فإذا أمره كان لزوم المضى فى الاحرام ثابتا فى حقه و لا اختيار فى رفعه. و المفروض أن امتثال هذا الحكم يستلزم صرف المال،

فيكون صرف المال مستندا الى بـذل الباذل لكون إرادة الممتثل كإرادة المكره ضـعيفة و عـدم كون الفعليـة اختيارية للشارع لأنها لا ترتبط به بل هى ترتبط بتحقق الموضوع لأن الشارع يجعل الحكم على تقدير وجود الموضوع، فإذا وجد الموضوع ثبت الحكم قهرا و كـان فعليـا و ليس صـرف المـال بـإزاء منفعـة عقلائيـة تعود على المبـذول له و يحتاجها الصارف فى نفسه فإنه كان فى غنى عنها و لا حاجة له فيها لو لا البذل.

و بالجملة: فالبذل و الرجوع يعدّ إتلافا للمال و إن كان بإرادة المالك لكنها إرادة ضعيفة كإرادة المكره، فتشمله قاعدة الإتلاف.

و لاـ يخفى أن هـذا الـوجه كمـا يجرى فى صورة الوثوق بعـدم الرجوع يجرى فى صورة عـدم الوثوق و إجراء الاستصـحاب الموجب لفعليـة الحكم، فإنه بالبذل أوجب صـيرورته موضوعا للاستصـحاب فيثبت فى حقّه الحكم الاستصـحابى فعلا، كما فى صورة العلم بلا إختلاف.

نعم، تفترق صورة الوثوق بعـدم الرجوع و صورة عـدمه فى الوجه الأـول، فـإن قاعـدة الغرور تجرى فى صورة الوثوق من كلامـه. و لا تجرى فى صورة الشك و عدم الوثوق، إذ مع الشك لا يعدّ البذل تقريرا للالتفات الى امكان الرجوع كما لو صـرّح له بأنى من الجائز أن أرجع عن بذلى. أما قاعدة الضـرر فهى تجرى فى الصورتين أيضا لصدق الاضرار على الرجوع فى كلتيهما. و من ذلك يظهر أنه لا يجوز له الرجوع و أن اللازم الالتزام بهذا الرأى دون جوازه.

....

قوله قدّس سرّه: «فالظاهر جريان حكم الهبة».

لعدم الفرق بين هذه الهبة و غيرها.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۴۱]: إذا رجع الباذل فى أثناء الطريق ففى وجوب نفقة العود عليه أو لا، وجهان».

المقصود بهـذه الصورة مـا إذا رجع البـاذل فى اثنـاء الطريق قبـل الإـحرام لجواز الرجوع كمـا عرفت أو بعـده لو التزم بترتّب الأثر على رجوعه و إن كان حراما، فهل تجب عليه نفقة العود أو لا؟. الظاهر وجوبها لقاعدة الغرور و انطباقها واضح، و قاعدة الإتلاف فى فرض ضرورة رجوعه و لو عرفا، لأنّه سبب لصرف المال برجوعه فيكون ضامنا.

و بالجملة، الكلام فى ضمان هنا عين الكلام فيه فى صورة الرجوع أثناء الاحرام.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۴۲]: إذا بذل لأحد اثنين او ثلاثة فالظاهر الوجوب عليهم كفاية».

توقف فى ذلـك المحقق النائينى «۱» بـدعوى أن المبـذول له طبيعـة المكلف و لا يصـدق على كل واحـد منهم أنه ممن عرض عليها الحج، كما لا تصدق الاستطاعة بالنسبة الى كل واحد. و من الواضح أن موضوع الحكم استطاعة نفس الشـخص و عرض الحج عليه نفسه لا استطاعة طبيعى المكلف المردد بين الثلاثة.

و تنـدفع هـذه الـدعوى: أن قيـاس الفرض بـالوجوب الكفائى قياس مع الفارق، فإن الالتزام بتعلق الوجوب الكفائى بطبيعـة المكلّف لا بكل فرد لأجل

---

(۱)- النائينى، محمد حسين: تعليقة العروة الوثقى/ كتاب الحج: المسألة ۴۲، ط مطبعة العرفان.

....

منافاة، التعلق بكل فرد للوجوب و آثاره كما هو موضـح فى محله، و ليس الأمر كـذلك فى البـذل، فإن إباحة المال لأحد اثنين تكون إباحـة فعليـة لكل منهما فى عرض واحد، إذ لا محذور فى ذلك فيقول المالك كل من يريد منكما التصـرف فى هذا المال فهو مجاز

من قبلی، إلّا أن تصرف أحدهما یمنع من تحقق تصرف الآخر لکون المال لا یقبل الصرف فی حجتین.

و علیه، فتصدق الاستطاعهٔ علی کل منهما کما یصدق عرض الحج علی کل منهما، فإذا تصرف أحدهما انتفت استطاعهٔ الآخر و انتفی موضوع العرض و هو المال، فیرتفع الوجوب. فالحکم بالوجوب الکفائی متعین.

قوله قدّس سرّه: «فإن تیمم الجمیع یبطل».

یعنی لو لم یسبق احد منهم إلی الماء فیتوضأ به لصدق واجدیهٔ الماء بالنسبهٔ الی کل منهم لقدرته علی تحصیله. فیرتفع موضوع التیمم و هو عدم القدرهٔ علی الماء.

قوله قدّس سرّه: « [المسألهٔ ۴۳]: الظاهر أنّ ثمن الهدی علی الباذل».

لا ـ یخفی أنه بناء علی وجوب الهدی بنحو التخییر بینه و بین الصوم لا وجوب علی الباذل فی دفع ثمن الهدی لتمکن المبذول له من تفادیه بالصوم، و هکذا لو کان وجوب الصوم مترتبا علی عدم وجود ثمن الهدی و لم یکن لدی المبذول له مال أصلا، فإنه یمکنه الصوم و عدم الخسارهٔ.

أمّا لو کان لدیه مال بحیث لو لم یبذل الباذل الثمن تعین علیه شراء الهدی من ماله، فیجب علی الباذل بذل الثمن للبیان السابق فی مصرف الحج و نفقهٔ العود، لأن ثمن البذل من مصارف الحج.

المرتقی إلی الفقه الأرقی – کتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۲۳

....

و لأجل ذلک لم یظهر الوجه فی جزم المصنف بالحکم هاهنا و تردّده فیه هناک، فانتبه.

قوله قدّس سرّه: «فإن أتی بموجبها عمدا اختیارا فعلیه».

الأقوی التفصیل بین ما إذا کان الإتیان بالموجب من اللوازم العادیهٔ للسفر و الإتیان بالحج، فتکون علی الباذل، لأنه مسبّب فیکون ضامنا. و ما إذا کان الإتیان به لیس کذلک فتکون علی المبذول له لعدم الوجه فی وجوبها علی الباذل، کما لا یخفی. فهو نظیر ما لو أتلف المبذول له مال الغیر اختیارا فإن ضمانه علیه لا علی الباذل.

و هکذا الحکم فی الاتیان بموجب الکفارهٔ لا عن عمد و اختیار، فإنه تکون الکفارهٔ علی الباذل لو کان الاتیان به من اللوازم العادیهٔ للحج. و لا تکون علیه لو لم یکن الإتیان به کذلک، إذ لا موجب لذلک، کما هو واضح. فهو نظیر ما لو أتلف مال الغیر بغیر اختیار فی حال النوم فإن الضمان علیه لا علی الباذل، و هو واضح. فالتفت.

قوله قدّس سرّه: «فیما لا فرق فیه بین العمد و غیره».

اما مع وجود الفرق فلا تجب الکفارهٔ، فلا محل للبحث المذکور.

قوله قدّس سرّه: « [المسألهٔ ۴۴]: إنّما یجب بالبذل الحج الذی هو وظیفته».

لأنّ محط النظر فی السؤال فی صورهٔ البذل عن وجوب الحج الذی یجب علی المکلف لو کان مستطیعا لا عن أصل وجوب الحج.

و بتعبیر آخر: دلیل البذل ینزّل البذل منزلهٔ الاستطاعهٔ و ینظر الی اثبات وجوب الحج من جههٔ شرطیهٔ الاستطاعهٔ بلا نظر الی سائر شرائط الوجوب

المرتقی إلی الفقه الأرقی – کتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۲۴

....

المعتبرهٔ، فهی علی اعتبارها فی حق المبذول له.

هذا، بناء علی أن دلیل البذل من باب القصد. أمّا بناء علی کون دلیله من باب القاعدهٔ، فالأمر واضح جدّا. و لا یخفی أن العبارهٔ لا تخلو عن قصور لظهورها فی نفی توهّم تخییر المکلف المبذول له بین انواع الحج و تعیین وظیفته الأصلیهٔ علیه، کما لا یخفی علی من

أعطاها حق النظر. فكان الأولى أن يقال:

البذل الموجب للحج هو بذل للحج الذى يكون وظيفة المبذول له على تقدير الاستطاعة دون غيره و نحو ذلك ممّا يؤدى هذا المعنى. فأنتبه.

قوله قدّس سرّه: «لم يجب عليه ثانيا».

لسقوط وجوب الحج عنه بعد إتيانه مرة واحدة فهو لا يزيد على ما لو استطاع مرة ثانية.

قوله قدّس سرّه: «و صار معسرا وجب عليه».

بلا اشكال لعدم اعتبار القدرة فى موضوع حكمه شرعا بل عقلا و قد حصلت بالبذل.

قوله قدّس سرّه: «و لو كان عليه حجة النذر أو نحوه و لم يتمكن فبذل له باذل وجب عليه».

المقصود بهذه العبارة وجوب حج الاسلام مع بذل الباذل له مع اشتغال ذمته بحجة النذر أو نحوه.

و عليه، فتحقيق الكلام فى ذلك: أنّ المنذور:

تارة: يكون مطلق الحج بحيث يمكن تداخله مع حج الإسلام، فلا إشكال فى المسألة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۲۵

....

و اخرى: يكون مقيدا بحج آخر غير حج الإسلام، كالحج الندبى، بحيث يمتنع التداخل بينهما، و هو محل الكلام.

و حينئذ، فالمقصود من عدم التمكن إمّا أن يكون عدم التمكن عرفا أو عدم التمكن عقلا، فإذا كان المراد عدم التمكن عرفا فلو بذل له باذل لحج الاسلام أو لمطلق الحج صار مستطيعا فوجبت عليه حجة الاسلام، و بوجوبها يرتفع وجوب حجة النذر لاعتبار مشروعية متعلقه فى ظرفه و مع وجوب حج الاسلام لا يشرع الحج الندبى كما لا يخفى، و لا يكون وجوب حجة النذر رافعا لموضوع وجوب حج الاسلام إذ لا نظر له إلى الاستطاعة و المال المبذول، لفرض تمامية موضوعه فى نفسه و هو التمكن العقلى. و عليه، فيتعين فى هذه الصورة تقديم حج الاسلام لارتفاع موضوع وجوب حج النذر بوجوبه.

و إن اريد من عدم التمكن عدم التمكن العقلى فإمّا ان يكون وجوب حج النذر مضيّقا فى هذا العام أو موسعا.

فإن كان مضيّقا، فإن كان البذل بعنوان حجة الإسلام كان مقدما لا محالة لانتفاء وجوب حج النذر لعدم القدرة عليه عقلا، و إن كان بعنوان الحج مطلقا وقع التزاحم بين الوجوبين، فإن وجوب الوفاء بالنذر يستدعى صرف المال فى متعلقه لعدم القدرة عليه بدونه، فيرتفع موضوع وجوب حج الإسلام و هو الاستطاعة، كما أن وجوب حج الإسلام ينفى مشروعية الحج الندبى فى هذا العام فيرتفع موضوع وجوب الحج النذرى، فلا بدّ من إجراء قواعد التزاحم بينهما.

و إن كان الحج النذرى موسعا، و لا إشكال فى تقديم وجوب حج الإسلام، لأنه مضيق لفوريته و الواجب المضيق مقدّم على الموسع فى صورة التزاحم.

و على ما ذكرناه يتّجه التعليل لوجوب حج الإسلام بشمول التعليل

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۲۶

....

بالاستطاعة الوارد فى الأخبار و صدق الاستطاعة عرفا. فلا وجه لما جاء فى «المستمسك «۱»» من انكار ذلك على المصنف، فإنه يبتنى على حمل كلامه على إرادة البذل للحج النذرى، و هو غير وجيه.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۴۵]: إذا قال له بذلت لك هذا المال مخيرا بين أن تحجّ به أو تزور الحسين عليه السّلام وجب عليه الحج».

توقف فى ذلك المحقق النائينى رحمه اللّه «۲» ببيان: أن التخيير يرجع إلى بذل أحدهما بهذا العنوان، و هو لا يوجب صدق عرض

الحج بل هو عرض للطبيعى المنتزع و هو غير موضوع للحكم بوجوب الحج.

و فيه: أنه لا ـ وجه لقياس المقام بباب الوجوب التخييرى، فإن الالتزام بتعلق الوجوب بعنوان أحدهما فى باب الوجوب التخييرى لاجل خصوصية فى نفس الوجوب لا ـ مطلق موارد التخيير. و من الواضح عدم امتناع تعلق الإباحة بكل من الموضوعين- أعنى الحج و الزيارة- فالمال مباح صرفه فعلا فى الحج كما أنه مباح صرفه فعلا فى الزيارة و لا محذور فيه، و عليه فعرض الحج متحقق فى هذه الصورة، فيجب لتحقق موضوعه.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۴۶]: سقط الوجوب».

لانتفاء الاستطاعة و عدم استمرار العرض- و هو معتبر- لانتفاء موضوعه و هو المال. فلا يجب الحج حينئذ لعدم موضوعه.

---

(۱)- الحكيم، الفقيه السيد محسن: مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۰: ص ۱۴۸، الطبعة الاولى.

(۲)- النائينى، المحقق الشيخ محمد حسين: تعليقة العروة الوثقى/ كتاب الحج: المسألة ۴۵، ط مطبعة العرفان.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۲۷

....

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۴۷]: لو رجع عن بذله فى الأثناء و كان فى ذلك المكان يتمكن من أن يأتى».

لا بدّ أن يكون المقصود بالفرض صورة ما إذا كان يجوز له الرجوع و يترتب عليه أثره، و إلا فلا معنى للكلام فى هذا الفرض؛ كما لا يخفى.

و تحقيق الكلام فيه: أنه إن كان وجوب الحج بالبذل من باب صدق الاستطاعة و على مقتضى القاعدة صحّ حجه و أجزأ عن حجة الاسلام، لكونه حجّ عن استطاعة لبذل بعض النفقة له و تمكنه من البعض الآخر.

أما إذا كان وجوب الحج بالبذل ليس من باب صدق الاستطاعة حقيقة، بل تعبّدا و تنزيلا. فبالرجوع عن البذل ترتفع الاستطاعة التعبدية، و يكون من مصاديق من استطاع بعد الإحرام. و حينئذ:

فإن قلنا بأن الإحرام شرط للحج صح حجه لما تقدم فى المسألة الخامسة.

و إن قلنا بأنه جزء للحج لم يصح حجّه لأن إحرامه كان فى ظرف عدم وجوبه واقعا لعدم استطاعته و عدم استمرار العرض و هو معتبر.

و قد تقدم توضيح ذلك فى التعليق على المسألة الخامسة، فراجع.

و قد توجّه صحة الحج: بأنه قد تقدم من المصنف أن بذل بعض النفقة مع تمكنه من البعض الآخر موجب للحج مع أن مبناه على كون الوجوب بالبذل على خلاف القاعدة، و هذا المورد من هذا القبيل.

و يندفع: بوجود الفرق بين الموردين فإن الشخص إذا كان واجدا فعلا لبعض النفقة، فبذل البعض الآخر يكون تهيئة للجزء الأخير للحج، فيصدق عرض الحج عليه، بخلاف ما إذا لم يكن واجدا فعلا، فإن بذل البعض لا يعدّ عرضا للحج و إن تجدد ملكية البعض الآخر. نعم، يمكن أن يدّعى ذلك فى صورة

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۲۸

....

العلم بتجدد ملكية البعض فى اثناء العمل. فالتفت.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۴۸]: لا فرق فى الباذل بين أن يكون واحدا أو متعددا».

لصدق الاستطاعة ببذل متعدد، كما يصدق عرض الحج عليه مع تعدد الباذل فيكون مشمولا لأدلة وجوب الحج بالعرض كما لا يخفى. و يدل عليه- أيضا- النص الخاص «۱»، فراجع.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۴۹]: وجب عليه الإتمام فی الصورة الّتی لا يجوز».

لنفس الملاک السابق من قاعدة الغرور و قاعدة الضمان.

هذا إذا كان التعيين من باب الخطأ فی التطبيق بأن قصد بدلا جميع النفقة لكنه كان يعتقد كفاية هذا المقدار.

أمّا إذا كان التعيين من باب التقييد بأن قصد بذل هذا المقدار على تقدير كفايته، فهو غير ملزم بالإتمام لعدم الموجب له إذ لا يصدق التغرير، كما لا يكون سببا فی إتلاف المال بنحو يصدق عليه أنّه متلف فيضمن.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۵۰]: إذا قال: اقترض و حجّ و علیّ دينک ففی وجوب ذلک عليه نظر».

بل منع لعدم صدق الاستطاعة، كما لا يصدق عرض الحج، إذ المفروض أنه يحج من مال نفسه و إنما القائل تعهد له بوفاء الدين. و ظاهر العرض بذل المال له بحيث يكون الحج بالمال المبذول لا بماله نفسه.

نعم، لو التزمنا بأن الموضوع لوجوب الحج هو التمكن العرفی على الزاد و

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۰: من ابواب وجوب الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۲۹

....

الراحلة تعيّن الحج عليه فی الفرض لتمكنه عرفا بلا اشكال.

قوله قدّس سرّه: «نعم، لو قال: اقترض لی و حجّ به وجب».

قد يتوقف بأن العرض تقديری لا فعلی لأنه على تقدير الاقتراض و الاستطاعة البذلية غير متحققة فعلا فلا يثبته الوجوب حينئذ، لصدق عرض الحج عليه لكونه الإحجاج من ماله. و توقفه على الاقتراض غير مانع، نظير توقف المال المملوک فعلا- على تسلمه من يد الوكيل.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۵۱]: وجهان أقواهما العدم».

وجه العدم: أنّ المال إذا كان مغصوبا لم تتحقق به الاستطاعة لحرمة التصرف فيه كما أنّه لا يصدق عرض الحج إذ ظاهر عرض الحج و هو بذل ماله لا مال الغير.

و وجه الوجوب: هو تحقق الاستطاعة لأنه يصح له التصرف بالمال مع جهله بالغصب، فالاستيلاء عليه محقق. كما أنه يصدق عرض الحج به- كما يقال:

«أضافنی اليوم بأكل حرام»- فيجب عليه الحج واقعا لثبوت موضوعه.

غاية ما هنا لک: دعوى مزاحمة وجوب الحج بحرمة التصرف بالمال، و هی تندفع بأن الحرمة غير فعلية مع الجهل، فلا تزاحم الوجوب.

و تفرقة المصنف بين صورتی البذل مخدوشة، لأن عرض الحج لا يتحقق بمجرد إنشاء البذل، بل إنما يتحقق ببذل المال خارجا، و المفروض أن المال المبذول خارجا فی الصورتين أنما هو المال المغضوب، فإذا كان ذلک موجبا لعدم تحقق الاستطاعة و عدم تحقق البذل فی الصورة الأول فهو كذلک فی الصورة الثانية، و إلا فهو موجب لتحقق موضوع الحج فی كلتا الصورتين.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۳۰

....

و بالجملة: لا فرق من الصورتين فی الحكم و قد عرفت تقريب احتمال الوجوب.

قوله قدّس سرّه: «و قرار الضمان على الباذل فی الصورتين».

إذ مع علمه يصدق التغرير و قد عرفت أنه سبب لرجوع المغرور كما أنه سبب فى الإتلاف بنحو يصدق أنه متلف. فيضمن للمبذول له. و مع جهله يرجع المبذول له للوجه الثانى فقط لعدم صدق التغرير مع الجهل، كما لا يخفى.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۵۲]: لو آجر نفسه للخدمة».

الحكم فى هذه المسألة واضح لا يحتاج الى بيان «۱».

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۵۳]: إذا استؤجر و لأنّه مالك لمنافعه».

وقع الكلام فى ملكية الحر لمنافعه و ذكر بها آثار: كضمان المنفعة بتفويتها عليه بحبس أو نحوه لقاعدة الإتلاف، و صحة إجارة نفسه مدة من الزمن، لأن الاجارة تمليك المنفعة.

قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه‍ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ۱، ص: ۱۳۰

و الحقيقة أنه لا حاجة لنا الى البحث فى ذلك، فهو موكول إلى محله.

و لكن الـذى نقوله هنا- مختصـرا- هو: أن الحر له سـلطنة حقيقـة واقعية على منافعه، فلا حاجة الى اعتبار الملكية فى حقه، فأنها- على بعض الاقوال- لا تعدو

---

(۱)- لكن قرّب السـيد الحكيم فى «المسـتمسك» (مستمسك العروة الوثقى، ج ۱۰: ص ۱۵۳) وجوب قطع الطريق نفسيا بظهور آية وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ- الآية فى ذلك، و ناقشه السـيد الخوئى (معتمد العروة الوثقى، ج ۱: ص ۱۹۴) بالقطع بعدم لزوم السفر من بلاده نفسيا بحيث لو لم يسافر من بلده و سافر من غيره عدّ عاصيا. و اعتبار وجوب السفر من الميقات لا قرينة عليه من الآية الشريفة. هذا مع ظهور رواية معاوية بن عمار فى عدم الوجوب (وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۲: من ابواب وجوب الحج، ح ۲).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۳۱

....

اعتبار السـلطنة و جعلها له و المفروض أنها ثابتـة له واقعا فيكون الاعتبار لغوا و الضـمان ثابت بـذلك لأن موضوع الضـمان هو إتلاف مال الغير. و من الواضـح صـدق المال على المنفعـة و هى مضافـة الى الغير بالإضافـة الواقعيـة. كما تصـح المعاوضة عليها للاكتفاء فى صحتها بمالية العوضين و ارتباط كل منهما بطرف معين و المفروض ارتباط المنفعة بذيها ربطا واقعيا.

إذن، فالحر له استيلاء على منفعته، فقد يدّعى استطاعته بذلك لاستيلائه على ما يحج به. لكن «۱» الحق أنه لا يجب عليه الحج بذلك، لأنّه و إن كان فعلا مستول على ما يحج به إلا أن الانتفاع به فى سبيل الحج لمّا كان يتوقف على اتعاب النفس بالخدمة لا يكون بنظر العرف مسـتطيعا بل يكون من مصاديق تحصـيل الاستطاعة، و إن أبيت إلا عن دعوى صدق الاستطاعة بذلك فأدلة وجوب الحج على المستطيع منصرفة عن مثل هذا الفرد.

نعم، اذا كان من عادته اجارة نفسه للخدمـة بحيث لا يعـدّ ذلك اتعابا له غير اعتيادى، بل هو أمر يتحقق منه على أى حال، و الفرق أنه تزاد أجرته لخدمـة الحج كان بنظر العرف مسـئول على تلك الزيادة من دون عناء و تعب، فقد يدعى كونه مسـتطيعا بنظر العرف و ان كانت دعوى الانصراف قويّة. فتدبر.

قوله قدّس سرّه: «كما إذا كان من عادته إجارة نفسه للاسفار».

قد عرفت وجه حكمه.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۵۴]: يجوز قدّم الحج النيابى».

---

(۱)- إذا كان الموضوع أن يكون عنده ما يحج به اشكل الوجوب من هذه الجهة أيضا لعدم الصدق بلحاظ المنفعة. كذا ذكر السيد الخوئى فى «معتمد العروة الوثقى» (ج ۱: ص ۱۹۶).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۳۲

....

إن كان مقيدا بعام الاستطاعة المالية، و إلا فيقدّم الحج الواجب على الحج النيابى لعدم مزاحمته له.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۵۵]: إذا حج لنفسه».

إذا قلنا بأن من يصل إلى الميقات لا يعتبر فى حقه الاستطاعة كان هذا الحج مجز عن حجة الاسلام لأنه من أفراده و مصاديقه، كما مرّ.

و إن قلنا باعتبار الاستطاعة فى حقه و كان حجه تسكعيا مستحبا، فقد يدّعى اجزاؤه عن حجة الاسلام باعتبار أنّه واجد للملاك أو بلحاظ انصراف أدلة الوجوب عمن جاء بالعمل نظير ما تقدم فى حج الصبى.

و لكن يدفعه: أن اخذ الاستطاعة فى الموضوع كاشف عن دخله فى الملاک، فلا وجه لدعوى واجدية العمل للملاک.

و الفرق بين المقام و بين حج الصبى واضح، اذ قد يدّعى ان رفع التكليف عنه لأجل الامتنان و التسهيل لا- لأجل دخل البلوغ فى تحصيل ملاک العمل. مع أنّا ناقشنا هذا الوجه، فراجع.

هذا مع أن النص ورد فى عدم اجزاء حج الصبى عن حجة الاسلام، فلا يصح التشبيه. نعم، التشبيه بصلاة الصبى فى الوقت و بلوغه بعد ذلک صحيح لالتزامهم بالإجزاء فيه، و لكن عرفت أنه قياس مع الفارق.

و أما دعوى الانصراف، فقد تقدم الاشكال عليها فيما تقدّم خصوصا فيما نحن فيه مما كان العمل فاقدا للشرط الدخيل فى الملاک فالمتعين القول بعدم الإجزاء كما فى المتن.

قوله قدّس سرّه: «أو عن غيره تبرعا أو بالإجارة».

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۳۳

....

الكلام فى الحج التبرعى كالكلام فى الحج الاستحبابى، إذ المأتى به هو الحج المستحب نيابة عن الغير. و يضاف إليه أنّ النيابة لو كانت عبارة عن اتيان العمل الثابت فى ذمة الغير بحيث ينزّل النائب نفسه منزلة المنوب عنه و يقصد كون العمل عملا للمنوب عنه- كما لعلّه يظهر من التعبير عن الحج بأنه دين اللّه، فإنه ظاهر فى ثبوت العمل فى ذمة الميت كالدين فيكون ما يأتى به النائب تفريغا للذمة، نظير وفاء الدين-، لم يكن وجه للإجزاء حينئذ إذ العمل ليس عمله بل عمل الغير.

نعم، لو كانت النيابة عبارة عن الاتيان بالعمل عن نفسه و إهداء الثواب الى الغير لم يكن اشكال من هذه الجهة لأن العمل عمله.

أمّا الحج النيابى الاجارى فلو فرض كونه مستطيعا و كانت النيابة عبارة عن إهداء الثواب تعين القول بالإجزاء لأنه جاء بالعمل الواجب عليه و إهداء ثوابه الى الغير لا- يخل بالامتثال. أمّا لو كانت النيابة بالمعنى الآخر الذى عرفته لم يكن وجه للإجزاء لعدم كون العمل عملا له بل هو عمل الغير. هذا بالنسبة الى ما هو مقتضى القاعدة.

أما بالنسبة الى النصوص الخاصة، فقد وردت بعض النصوص التى قد يستظهر منها الاجزاء «۱» و هى كما يلى:

رواية آدم بن على، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «من حج عن انسان و لم يكن له مال يحج به أجزأت عنه حتى يرزقه اللّه ما

يحج به و يجب عليه الحج «۲»».

(۱)- العمدة فى طرح نصوص الاجزاء الصحيحة السند هو تسالم الكل على عدم الاجزاء و عدم العلل بها و هو الذى أشار إليه فى «المدارك»- كذا ذكر السيد الخوئى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۱: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۳۴

....

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «حج الصرورة يجزى عنه و عمن حج عنه «۱»».

و رواية عمرو بن إلياس- فى حديث- قال: دخل أبى على أبى عبد اللّه عليه السّلام- و أنا معه- فقال: «أصلحك اللّه، إنّى حججت بابنى هذا و هو صرورة و ماتت أمه و هى صرورة فزعم أنّه يجعل حجته عن أمه، فقال: أحسن هى عن أمه أفضل و هى له حجة «۲»».

و رواية ابن أبى عمير، عن معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل حج عن غيره يجزيه ذلك عن حجة الاسلام؟ قال: «نعم»- الحديث «۳»».

و رواية أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لو أنّ رجلا معسرا أحجه رجل كانت له حجته فان أيسر بعد ذلك كان عليه الحج «۴»».

و رواية جميل بن دراج، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فى رجل ليس له مال حج عن رجل أو أحجه غيره ثم أصاب مالا هل عليه الحج؟ فقال: يجزى عنهما جميعا «۵»». و لكن الجميع لا ينهض على المدعى.

أما الأولى: فهى ظاهرة فى اجزاء الحج النيابى و لكنها مقيدة بصورة عدم المال فلو وجده وجب عليه الحج. و مثلها الرواية الخامسة لو سلم نظرها الى الحج النيابى لكنها ليست ظاهرة فى ذلك بل هى ظاهرة فى الحج البذلى، فالتفت.

و أما الثانية: فهى ظاهرة فى الإجزاء مطلقا، فتقيد بروايتى آدم و أبى بصير.

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۱: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر، ح ۴.

(۴)- المصدر، ح ۵.

(۵)- المصدر، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۳۵

....

و أما الثالثة: فهى غير ظاهرة فى الاستنابة و إجزاء الحج النيابى عن حج الإسلام، بل هى ظاهرة فى إهداء الثواب، فهى أجنبية عما نحن فيه.

و أما الرابعة: فهى ظاهرة فى اجزاء الحج النيابى كالثانية، لكنّها مطلقة فتقيد بالروايتين. هذا مع احتمال ان يراد بضمير «يجزيه» المنوب عنه لا النائب، فيكون الحديث بصدد تشريع النيابة و بيان صحتها فى باب الحج.

و أما السادسة: فهى صريحة فى الاجزاء حتى فى صورة وجدان المال فتعارض روايتى آدم و أبى بصير.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۵۶]: اشترط فى الاستطاعة مضافا إلى مئونة الذهاب و الإياب وجود ما يمون به عياله».

هـذا فی الجملة مما يقتضيـه شـرطيـة الاسـتطاعـة بلا احتياج الى دليل خاص و هو مئونة الانفاق الضـرورية على عياله الواجبى النفقة، أو غيرهم ممن يكون لازم الانفاق عليه عرفا بحيث يكون عدمه مسـتلزما للحرج و المشـقة. فإن لزوم وجود هذه المئونة للانفاق على مثل هؤلاء مقوم للاستطاعة عرفا، إذ بدونه لا يعدّ عرفا مستطيعا لوقوعه فی الحرج و المشقة.

أما الإنفاق على غير هؤلاء مما لا يسـتلزم عدم الإنفاق عليهم محذورا عرفيا، و هكذا كيفية الإنفاق الزائدة على مقدار الضرورية العرفية و إن لم تزد على المتعارف، فلا يسـتفاد اعتباره من اشتراط الاستطاعة، إذ لا تنتفی الاستطاعة بعدمه، فلا بدّ فی اعتباره من دليل خاص و لو كان بلسان اعتبار مئونة العيال بحمله حينئذ على المتعارف من المئونة و العيال الفعلی.

و قد ادعى استفادة ذلك من بعض النصوص، كـ:

رواية أبی الربيع الشامی، قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن قول اللّه عز و جل

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۳۶

....

وَ لِلّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا فقال: «ما يقول الناس؟ قال: فقلت له: الزاد و الراحلة قال: فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: قد سـئل أبو جعفر عليه السّلام عن هذا فقال: هلك الناس إذا لئن كان من كان له زاد و راحلة قدر ما يقوت عياله و يستغنى به عن الناس ينطلق إليهم فيسلبهم إياه لقد هلكوا إذ فقيل له: فما السبيل؟ قال: فقال: السعة فی المال إذا كان يحج ببعض و يبقى بعضا لقوت عياله- الحديث «۱»». روى هذا الحديث بهذا النحو المشايخ الثلاثة.

و روايـة «الخصال» عن الأعمش «۲» عن جعفر بن محمد عليه السّلام- فی حديث- (شـرايع الدين) قال: «و حج البيت واجب على من استطاع إليه سبيلا و هو الزاد و الراحلة مع صحة البدن و ان يكون للانسان ما يخلفه على عياله و ما يرجع إليه بعد حجه».

و لا يخفى انه لا يمكن الاسـتدلال بهاتين الروايتين على اعتبار اكثر من المقـدار اللازم عرفا انفاقه بحيث يقع بدونه فی المشـقة، فانّهما واردتـان فی مقـام بيـان تفسير الآيـة و مفادها العرفی و تخطئة من فهم منها غير ذلك خصوصا روايـة ابی الربيع المصـرح فيها باعتبار وجود ما يستلزم عدم وجوده الهلاك.

فلا تفيدان شيئا زائدا على ما هو مقتضى القاعدة، لعدم كون التفسير تعبديّا كما لا يخفى.

هذا مضافا الى الاشكال فی سندهما خصوصا رواية «الخصال». فالتفت.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۵۷]: الأقوى وفاقا لاكثر القدماء اعتبار الرجوع إلى كفاية».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۹: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۴.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۳۷

....

لا يخفى أن هذا الشـرط مما تقتضيـه القاعدة الأولية من دون احتياج الى نص خاص، لأن الحج إذا كان مسـتلزما للرجوع لا الى كفاية كان مستلزما للمشقة و الحرج، فلا يكون المكلف بذلك مستطيعا عرفا.

فلا فائـدة فی البحث فی ذلك من جهـة النص الخاص إلا بلحاظ ما يتوهم ترتبه لو كان اعتباره مفاد دليل خاص فی مسألـة ما إذا كان عليه دين مؤجـل لا- يطـالب به فعلا. فقـد عرفت أن المحقق النائينی يرى مانعيته من وجوب الحـج لأنّ صـرف المال فيه يسـتلزم عـدم الرجوع الى كفاية و هو شـرط، بخلاف ما إذا كان اعتباره من جهة الاسـتطاعة فإن المكلّف مستطيع فعلا و لا يقع بعد الحج فی الحرج لعـدم جواز المطالبـة مع الاعسـار. و نفس ثبوت الـدين فی الذمـة لا- يسـتلزم العسـر و الحرج. و لكـنك عرفت عـدم مانعيـة ذلك من

الاستطاعة و لو كان معتبرا بدليل خاص، فراجع ما تقدّم تعرف.

و على كل حال، فيدل على اعتباره بعنوانه رواية الخصال و لكن عرفت ضعف سندها. و رواية ابى الربيع الشامى برواية المفيد قدّس سرّه «۱» لها فى «المقنعة» حيث ورد فيها بعد قوله: «و يستغنى به عن الناس»، «يجب عليه أن يحج بذلك ثمّ يرجع فيسأل الناس بكفه لقد هلك إذا» و ورد فيه «يقوت به نفسه و عياله».

فإن قوله عليه السّلام: «ثمّ يرجع فيسأل ...» ظاهر فى اعتبار الرجوع الى كفاية.

و هكذا قوله: «يقوت به نفسه» فإنه لا بدّ ان يراد به ما بعد الرجوع لا حال الحج، إذ هذا معلوم الاعتبار لدى الناس و لا يحتاج الى التنبيه، كما هو ظاهر الكلام لظهوره فى الإنكار على فهم الناس للرواية و التنبيه على خطئهم.

و لو فرضنا أننا استطعنا اثبات رواية المفيد بأصالة عدم الزيادة و إثبات

---

(۱)- المفيد، الشيخ محمد بن النعمان: المقنعة، ص ۳۸۴، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۳۸

....

صحة سند الرواية لما افادتنا شيئا زائدا على ما هو مقتضى القاعدة، لأنها كما عرفت مسوقة لبيان المعنى العرفى للآية لا لبيان المعنى تعبدا، فهى لا تدلّ على اكثر مما تفيده الآية و قد عرفته.

كما أنه قد يستدل عليه بما ورد من تفسير الاستطاعة باليسار فى المال الظاهر فى الغنى و حسن الحال، فلا يصدق على من لا يرجع الى كفاية.

و يرده أن المقصود به هو الزاد و الراحلة لتفسير الاستطاعة به فيحمل ذلك عليه. فالتفت.

قوله قدّس سرّه: «وجب عليهم».

لا بدّ أولا من تحقيق جواز صرف هذا المال فى الحج و التعيش بعد الرجوع بالخمس أو نحوه أو أنّه يجب صرفه فى احوال معيشته؟ ثمّ إنه لو ثبت جواز صرفه فى الحج فهل يجب عليهم الحج أولا؟

ذكر المحقق النائينى «۱»: ان الأقوى عدم وجوبه. و لعل وجهه استظهار كون موضوع الحج من يكون من ذوى اليسار، كما تصرح به بعض النصوص «۲». و لا يصدق على مثل ما نحن فيه أنّه من ذوى اليسار فى المال كما لا يخفى.

و يدفعه: أنه قد فسرت الاستطاعة فى بعض النصوص بملكية الزاد و الراحلة و عليه تحمل النصوص المعبرة باليسار فى المال. و من الواضح أن ما نحن فيه يصدق عليه أن له زادا و راحلة. فأنتبه.

---

(۱)- النائينى، المحقق محمد حسين: تعليقة العروة الوثقى/ شرائط الاستطاعة: المسألة ۵۷، ط مطبعة العرفان.

(۲)- الصدوق، محمد بن على: من لا يحضره الفقيه، ج ۳: ص ۱۷۶، ح ۹- ۳۶۶۸.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۳۹

....

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۵۸]: لا يجوز للولد أن يأخذ من مال والده».

لمنافاته لحرمة التصرف فى مال الغير باذنه.

قوله قدّس سرّه: «كما لا يجب على الوالد».

إذ لا دليل عليه و غاية ما ثبت وجوب النفقة على الوالد و الحج ليس منها.

قوله قدّس سرّه: «و كذا لا يجب على الولد بذل المال لوالده ...».

لعدم الدليل عليه، فالأصل البراءة.

قوله قدّس سرّه: «و كذا لا يجوز للوالد الأخذ من مال ولده للحجّ».

المشهور عدم الجواز، كما فى المتن، لكن المنسوب إلى الشيخ قدّس سرّه «۱» و المفيد قدّس سرّه «۲» هو الجواز أو الوجوب. و منشأ القول بالجواز روايتان ظاهرتان بدوا فى الجواز و هما روايتا سعيد بن يسار:

الأولى: قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الرجل يحج من مال ابنه و هو صغير، قال: نعم، يحجّ منه حجة الاسلام، قال: و ينفق منه، قال: نعم،- ثم قال:- إنّ مال الولد لوالده، إن رجلا اختصم هو و والده الى النّبى صلّى اللّه عليه و آله فقضى أنّ المال و الولد للوالد «۳»».

و الثانية: قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «أ يحج الرجل من مال ابنه و هو صغير؟ قال: نعم، قلت يحج حجة الاسلام و ينفق منه؟ قال: نعم، بالمعروف- ثمّ قال:- نعم، يحجّ منه و ينفق منه أنّ مال الولد للوالد و ليس للولد أن يأخذ من مال والده إلّا باذنه «۴»».

---

(۱)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ۲۰۴، الطبعة الاولى.

(۲)- حكاه عنه صاحب الحدائق فى «الحدائق الناضرة» (ج ۱۴: ص ۱۰۹).

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۳۶: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۴)- المصدر، ج ۱۲/ باب ۷۸: من ابواب ما يكتسب به، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۱۴۰

....

و قد أدعى إعراض المشهور عنهما، فيسقطان عن الاعتبار.

كما أدعى معارضتهما لما دل على عدم جواز التصرف بمال الولد لغير الضرورة.

و قد نوقشت كلتا الدعويين: بأن ما دل على عدم جواز التصرف بمال الولد لغير الضرورة مطلق قابل للتقييد بهذا الخبر الصحيح.

و أما الإعراض، فالإنصاف أنه غير مجزوم به لقوة احتمال أن يكون عدم أخذهم به من باب التخيير بعد ما رأوا التعارض بينهما و تكافئهما فى مقام الترجيح.

ثم قال المناقش «۱»: «و كيف كان فلا موجب للأخذ بهذا الخبر إما للإعراض و إما لرجحان الأخذ بما هو موافق لفتوى المشهور».

و بطلان هذا القول واضح جدا، فإن المفروض فى كلامه السابق التشكيك فى صحة دعوى الإعراض و عدم الجزم بها كما هو مقتضى الإنصاف، ثم إن الترجيح بموافقه فتوى المشهور- لو سلم كبرويا- فإنما هو فى مورد تعارض الخبرين، و قد عرفت أن القائل ذهب الى عدم التعارض و أن النسبة بينهما هى العموم المطلق. و الجمع يقتضى التقييد- و إن كان ذلك محلّ اشكال كما سيجى‌ء-، فلا يعرف لكلامه الأخير وجه صحيح أصلا.

و التحقيق: أن بعض الروايات ظاهرة فى جواز تصرف الوالد فى مال ولده و بعضها ظاهر فى عدم جواز التصرف المجانى فيه إلا بمقدار الضرورة، و هذه الروايات هى:

رواية محمد بن مسلم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن الرجل يحتاج الى مال ابنه، قال: يأكل منه ما شاء من غير صرف، و قال فى كتاب على عليه السّلام: إن الولد لا يأخذ من مال والده شيئا إلا باذنه و الوالد يأخذ من مال ابنه ما شاء

---

(۱)- و هو السيد الشاهرودى رحمه اللّه كما فى تقريرات بحثه (كتاب الحج، ج ۱: ص ۱۸۴).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۴۱

....

... «(۱)».

و روايهٔ الثمالى، عن أبى جعفر عليه السّلام: «أنّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال لرجل انت و مالك لابيك ثمّ قال أبو جعفر عليه السّلام ما أحبّ [لا نحب، خ ل] أن يأخذ من مال ابنه إلّا ما احتاج إليه ممّا لا بدّ منه ان اللّه لا يحب الفساد «(۲)».

و روايهٔ ابن سنان، قال: «سألته (يعنى أبا عبد اللّه عليه السّلام): ما ذا يحل للوالد من مال ولده؟ قال: أمّا إذا أنفق عليه ولده بأحسن النفقهٔ فليس له أن يأخذ من ماله شيئا و إن كان لوالده جاريهٔ للولد فيها نصيب فليس له أن يطأها إلا أن يقوّمها قيمهٔ تصير لولده قيمتها عليه ... «(۳)».

و روايهٔ على بن جعفر، عن أبى إبراهيم عليه السّلام، قال: سألته عن الرجل يأكل من مال ولده. قال: «لا، إلّا ان يضطر إليه فيأكل منه بالمعروف و لا يصلح للولد ان يأخذ من مال والده شيئا إلّا باذن والده «(۴)».

و روايهٔ الحسين بن أبى العلاء، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «ما يحل للرجل من مال ولده قال: قوته [قوت] بغير سرف إذا اضطر إليه ... «(۵)».

و المستفاد من مجموع هذه النصوص أمران:

أحدهما: جواز تصرف الأب فى مال الابن من دون توقف على أذنه كما هو الحال فى تصرف الشخص فى ملك غيره، لا جواز التصرف فيه من دون ضمان، فإنّه ينافى صريح بعضها. و هذا يظهر من كتاب على المحكى فى روايهٔ محمد بن مسلم و روايهٔ ابن سنان و غيرهما.

و الثانى: جواز التصرف فيه من دون ضمان إذا كان مضطرّا إليه، كما هو

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ، ج ۱۲/ باب ۷۸: من ابواب ما يكتسب به، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۳.

(۴)- المصدر، ح ۶.

(۵)- المصدر، ح ۸.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۴۲

....

ظاهر روايهٔ ابن أبى العلاء و على بن جعفر و الثمالى.

و أما ما اشتهر من قول الرسول صلّى اللّه عليه و آله: «انت و مالك لأبيك»، فالمراد به معنى اخلاقى كما يظهر ذلك من ذيل روايهٔ ابن أبى العلاء، فلاحظها.

و أما روايتا سعيد بن يسار الواردتان فى خصوص الحج بمال الولد، فيمكن ان يكون المنظور فيما هو السؤال عن جواز التصرف بمال الولد من دون اذنه فى قبال اعتبار إذنه لا التّصرف فيه من دون عوض، و حينئذ لا تعارضان سائر الروايات الدالهٔ على عدم جواز الأكل من مال الولد إلا بمقدار الضرورهٔ و لا تكونان دالتين على المدعى.

و يؤكد هذا المعنى أنه قد صرح فى الروايهٔ الثانيهٔ بلزوم كون الإنفاق بالمعروف المفسّر فى بعض النصوص بالمشروع و هو يقتضى ان يكون هناك تصرفان: تصرف غير مشروع ليس الا، و هو التصرف من دون تعويض، و إلّا فلا وجه للتقييد بذلك بعد فرض جواز

التصرف المجانى.

و لو أنكر ذلك و أدعى ظهورهما بإرادة التصرف المجانى و كون المراد بالمعروف هو الإنفاق بمقدار الاحتياج بلا اسراف.

فقد يدعى أن النسبة بينهما و بين ما دل على عدم جواز التصرف إلّا بمقدار الضرورة هى العموم من وجه لانهما دالتان على جواز التصرف فى الحج ضروريا كان أولا، و تلك النصوص دالة على عدم جواز التصرف لغير الضرورة حجا كان أو غيره.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۵۹]: لا يجب أن يحج من ماله».

إذ لا دليل عليه فإن الثابت أخذ الاستطاعة شرطا دون صرف نفس المال الذى استطاع به.

قوله قدّس سرّه: «بل لو حج من مال الغير غصبا صحّ و أجزأه».

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۴۳

....

لأن اعمال الحج غير مالية، فلا يتعلق بها التحريم سوى ما استثناه المصنف رحمه اللّه.

قوله قدّس سرّه: «نعم، إذا كان ثوب احرامه و طوافه و سعيه من المغصوب لم يصح».

أما ثوب الإحرام فلأجل اشتراط الإحرام بالثوبين، فيمتنع أن يتحقق بالمغضوب منهما لاجتماع الامر و النهى. و لعدم صلاحية التقرب بالمحرم.

و أما ثوب الطواف، فلاشتراطه بالستر، و يمتنع أن يكون المقيد بالتستر واجبا و التستر محرما.

و أما ثوب السعى، فلأن الحركة مقدمة توليدية للتصرف بمال الغير فيكون حكمها على الخلاف فى تعلق النهى النفسى بالسبب مباشرة أو الأمر الغيرى أو لا هذا و لا ذاك. و تحقيقه فى غير هذا المجال.

قوله قدّس سرّه: «و كذا إذا كان ثمن هديه غصبا».

لا يخفى أن الغالب فى ثمن الهدى كونه كليا فى الذمة، فلا يضر فيه غصبية المدفوع لصحة البيع، إلا أن يلتزم- كما عليه المصنف رحمه اللّه- ببطلان البيع فى مثل هذه الصورة لأن بناء المعاملة على التسلم و التسليم. و التسليم بالحرام لا يعدّ تسليما للثمن و إن كان كليا، فالحكم المذكور يبتنى على كون دفع الثمن من الحرام يتنافى مع وضع المعاملة.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۶۰]: يشترط فى وجوب الحج الاستطاعة البدنية».

اشتراط الصحة يقتضيه اشتراط الاستطاعة لعدم الاستطاعة العرفية مع المرض. كما تقتضيه النصوص الخاصة المفسرة للاستطاعة العرفية، كرواية هشام بن الحكم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قوله عزّ و جل: وَ لِلَّهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۴۴

....

اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ما يعنى بذلك؟ قال: «من كان صحيحا فى بدنه مخلّى سر به له زاد و راحلة».

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۶۱]: و يشترط- أيضا- الاستطاعة الزمانية».

لعدم صدق الاستطاعة العرفية بدونها، بل العقلية فى الصورة الاولى.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۶۲]: و يشترط- أيضا- الاستطاعة السربية».

لعدم صدق الاستطاعة عرفا بدونها بل عقلا فى بعض صورها، مضافا الى التنصيص عليه فى بعض الروايات، كرواية هشام المتقدّمة، فالتفت.

قوله قدّس سرّه: «بأن يخاف على نفسه».

فإنّ السفر فى هذه الحال حرجى، فلا تصدق الاستطاعة العرفية.

قوله قدّس سرّه: «اقواهما عدم الوجوب».

قد يشكل بأن المقصود بالسرب إن كان هو المتعارف، فلزوم الذهاب بواسطة الأبعد لا وجه له، لأنه غير متعارف. و إن كان الاعم منه و من غيره لزم الدوران فى البلاد لمن لا يعثر عليه ذلك.

و يدفعه: أن المقصود بالسرب ما يكون طريقا للحج بنظر العرف و ان لم يكن متعارفا. و من الواضح أن طريق الحج عرفا لا يكون بالدوران اصلا و لا يعد الدوران من طرق الحج حتى غير المتعارفة بخلاف الأبعد، فلا ملازمة بين حكميهما. فالتفت «۱».

---

(۱)- ذهب السيد الخوئى الى الوجوب، للقدرة على طبيعى الحج للقدرة على الدوران، و لا يعتبر فيه ازيد من ذلك (معتمد العروة الوثقى ۱/ ۲۱۴).

....

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۶۳]: إذا استلزم الذهاب الى الحج تلف مال له فى بلده معتد به لم يجب».

الأقوى التفصيل بين ما كان التالف مخلا بحاله و شأنه بحيث يستلزم الحرج، فلا يجب الحج. و بين ما لم يكن كذلك، فيجب و لو كان بمقدار معتد به.

و دعوى: انتفاء وجوب الحج مطلقا لأجل الضرر.

مدفوعة: بما تقدّم من تخصيص قاعدة نفى الضرر بما ورد من تعليل لزوم دفع المال لتحصيل ماء الوضوء من أنّ ما يحصله من الثواب اكثر ممّا يدفعه من المال.

قوله قدّس سرّه: «و كذا إذا كان هناك مانع شرعى».

قد تقدّم الكلام فى ذلك مفصلا فى «مسألة ۳۱» فلا نعيد.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۶۴]: قد علم أحدهما إذا اعتقد تحقق ...».

هذا الأمر تندرج فيه صور متعددة:

الأولى: إذا اعتقد البلوغ او الحرية فحج ثمّ بان الخلاف مع تحقق سائر الشرائط المعتبرة.

و الحكم فيها عدم الاجزاء لعدم كونه مأمورا به و شمول دليل الواجب له و قد تقدم- فى شرطية البلوغ- أنّ الإجزاء على خلاف القاعدة.

هذا مع وجود النصوص الخاصة على عدم الاجزاء فى الصبى و المملوك و قد تقدم ذكرها فى اوائل الكتاب، فراجع.

الثانية: إذا اعتقد عدم البلوغ أو الحرية فحج مع اجتماع سائر الشرائط ثمّ بان أنّه بالغ أو حر.

....

و حكمه تقدّم فى «مسألة ۲۵» و ليس الاشكال فيه سوى جهة النية، فراجع البحث فى تلك المسألة.

و لو تركه و الحال هذه، فهل يستقر عليه الحج كما فى المتن أولا سيأتى إن شاء اللّه تعالى تحقيق ذلك فى بحث سبب الاستقرار و أنّه هل يتحقق بمجرد الاستطاعة الواقعية أو مع تنجز التكليف بالحج فقط؟ فانتظر «۱».

الثالثة: لو اعتقد أنه مستطيع من جهة المال، فحج ثمّ بان الخلاف.

حكمه أنه لا يجزى عن حجة الاسلام إذ لم يتحقق منه الحج الواجب، لفقدان شرطه. و سيأتى فى الأمر الثانى توضيح الحكم و بيان أن مقتضى القاعدة عدم الإجزاء لا الإجزاء كما يظهر من المصنف قدّس سرّه.

الرابعة: إذا اعتقد أنه غير مستطيع مالا، فبان انه مستطيع و لم يحج.

و حكمه تقدم بيانه في «مسألة ۲۴» و قد بيّنا هناك أنّ اعتقاد عدم الاستطاعة المالية يسلب الاستطاعة عرفا، فلا يجب عليه الحج حينئذ و لا وجه للاستقرار. فراجع.

الخامسة: إذا اعتقد عدم الضرر أو عدم الحرج، فحج ثم بان أنه ضررى أو

---

(۱)- ذكر السيد الخوئى فى بعض هذه الفروع ان استقرار الحج على من استطاع و ترك الحج ثم زالت استطاعته ليس لاجل دليل الحج نفسه- أعنى الآية-، لان الموضوع مقيد بالاستطاعة و قد زالت، بل لاجل ما دل على ان من ترك الحج خيّر بين ان يموت يهوديا او نصرانيا، و هذا الدليل انما يتأتى مع عدم العذر، اما مع اعتقاد عدم الاستطاعة فلا يتأتى، مع انه مع اعتقاد عدم الوجوب يستحيل ثبوت الوجوب، فكيف يستقر؟

مضافا الى ما دل على نفى الوجوب مع وجود العذر. و اعتقاد عدم الوجوب عذر بلا اشكال. و قد اجرى هذا البيان فى جملة من هذه الفروع، فلاحظ. (معتمد العروة الوثقى، ج ۱: ص ۲۱۸)

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۴۷

....

حرجى.

و حكمه الإجزاء، كما فى المتن، لأن غاية ما يتوهم لعدم الإجزاء هو شمول أدلة نفى الضرر و نفى الحرج للعمل فلا يكون واجبا و هو توهم فاسد، فإنّ دليل نفى الحرج و نفى الضرر لا يشمل العمل المذكور لأن شموله يتنافى مع الامتنان، كما لا يخفى، لاستلزامه تكرار العمل و المفروض انها واردة مورد الامتنان، فلا تجرى حينئذ.

السادسة: إذا اعتقد الضرر او الحرج أو العدو المانع، فلم يحجّ ثم بان الخلاف.

و حكمه: أنه إذا كان اعتقاد الضرر او الحرج موجبا لكون الإقدام حرجيا لم يكن يجب عليه الحج لفقدان شرطه و هو الاستطاعة العرفية. و هكذا اعتقاد وجود العدو، بل قد يستلزم ذلك انتفاء القدرة العقلية باعتقاده كما لو اعتقد وجود المانع من الاجتياز و كون الطريق مغلقا، و هو يوجب فقدان الاستطاعة العرفية واقعا بلا اشكال، كما لا يخفى.

السابعة: إذا اعتقد عدم المانع الشرعى، فحج فبان وجوده.

و الحكم فيها الإجزاء، إذ لا مزاحمة للتكليف المجهول لوجوب الحج، لأنه غير منجز مع الجهل به، فيكون وجوب الحج بدون مزاحم فلا يرتفع.

الثامنة: لو اعتقد وجود المانع الشرعى، فلم يحجّ ثم بان عدمه.

و الحكم فيها عدم الاستقرار لانتفاء الاستطاعة باعتقاد مزاحمة الواجب أو الحرام الأهم، و مزاحمة التكليف انما هى بوجوده العلمى لا الواقعى، فلا ينفع عدم المانع الشرعى واقعا، إذ لا تكليف للحج بعد اعتقاد وجوده لارتفاع الاستطاعة العرفية كما هو واضح. فما فى المتن من استظهار الاستقرار ممّا لا وجه

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۴۸

....

له فانتبه.

قوله قدّس سرّه: «مع بقاء الشرائط الى ذى الحجة».

المقصود بقاؤها الى انتهاء وقت الحج لأنه شرط فى الاستقرار، كما سيجىء، لا بقاؤها الى أول ذى الحجة و ان انتفت بعد ذلك.

فالتفت.

قوله قدّس سرّه: «لإن المناط فی الضرر الخوف».

هـذا لا وجه له، فإنّ الادلة العامة موضوعها نفس الضـرر و الحرج. أما الخوف، فقد اخذ موضوعا فی بعض الموارد الخاصة، كالوضوء و الصوم.

قوله قدّس سرّه: «إلا إذا كان اعتقاده على خلاف روية».

لعـل ذلـک لأجل أن الموضوع هو خوف الضـرر العقلائی فإذا لم يكن ناشـئا عن سـبب عقلائی بل كان ناشـئا عن مثل الوسوسـة، فلا يكون مشمولا لدليل نفی الضرر. فتدبر.

قوله قدّس سرّه: «فلا إشكال فی عدم إجزائه».

قد عرفت وجهه، فلا نعيد.

قوله قدّس سرّه: «و إن حجّ مع عدم الاستطاعة المالية فظاهرهم مسلمية عدم الإجزاء و لا دليل عليه إلا الاجماع».

الذی يظهر من المتن أن مقتضى القاعدة هو الإجزاء. و قد تقدّم ما يمكن أن يدعى فی وجه الإجزاء قياسا على صلاة الصبی فی الوقت ثم بلوغه فی الاثناء من دعوى الانصراف و ثبوت الملاک.

و قد عرفت المناقشة فيهما و بيان أن دعوى وجود الملاک لو تمت فی مثل

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۱۴۹

....

صلاة الصبی، فلا تتم فی ما نحن فيه لتقييـد الموضوع بالاسـتطاعة الظاهر فی دخالتها فی الملاک و ليس البلوغ كذلک، إذ يحتمل ان يكون رفع الحكم عن غير البالغ للتسهيل.

ثم إنه لو سـلمت دعوى الانصـراف فی مثل الصـلاة، فلا تسـلم فيما نحن فيه، لان الصلاة فی الوقت ماهية واحدة و مطلوب واحد بنحو الاسـتحباب من صـنف و بنحو الوجوب من صـنف آخر، فـاذا جاء بالمسـتحب فقـد جاء بـذلك العمل، فلا يلزمه الاتيان به مرة أخرى لفرض كونه عملا واحدا و ليس لدينا عملان.

فيكون الدليل منصـرفا عمن جاء بالعمل و غير شامل له لأنه جاء بالعمل المطلوب. أما الحج فهو فی كل عام عمل مستقل متعلق لحكم خاص من استحباب أو وجوب، فلا معنى لاجزاء ما أتى به فی هذا العام عما هو مشمول للحكم فی العام الآخر بمقتضى دليل الحكم.

فليس الحج مثل الصـلاة فی الوقت عملا واحدا فی العمر، بل هو فی هذا العام غيره فی العام الآخر لانه متعلق للحكم فی كل عام بنحو الاسـتقلال، فلا يقال لمن جاء بالحج فی عام ثم استطاع أنه قد جاء بما هو الحج الذی يكون متعلقا للوجوب فينصرف عنه الدليل، بل هو جـاء بفرد من الحـج غير مـا يتعلق به الوجوب فلا ينصـرف عنه دليل الوجوب، فقياس الحـج بصـلاة الصبی قياس مع الفارق لتعـدد الماهية فی الحج و اتحادها فی الصلاة.

و عليه، فمقتضى القاعدة هو عدم الاجزاء و الاجماع على طبق القاعدة و ليس على خلافها كی يؤخذ بما هو المتيقن منه مع الشک.

و أما ما وجّه به المصنف الإجزاء من: أن حجة الاسلام هی الحج الأول فاذا أتى به كفى و لو كان ندبا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۱۵۰

....

ففيه أنه لم يؤخـذ فی موضوع الحكم عنوان حجـة الاسـلام كی يقال عنه انه الحـج الأول و لو كان نـدبا، بل أخـذ عنوان الحـج مقيدا بالاستطاعة. و حجة الاسلام عنوان اصطلاحی يصطلح به على الحج المطلوب فی الاسلام و كون تركه مستلزما للكفر، فالتفت.

قوله قدّس سرّه: « [المسألة ۶۵]: إذا حج لم يجزه عن حجة الاسلام».

لفقدان الشرط و هو الاستطاعة لان وجود المانع الشرعى رافع للاستطاعة.

نعم اذا قلنا بجريان الترتّب فى مورد تزاحم الواجبين اللذين يكون احدهما مقيدا بالقدرة الشرعية كان القول باجزاء العمل متّجها. و لكنه خلاف التحقيق كما حققناه فى الاصول.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۵۱

و هل يجب الاستنابة مع المانع من مرض أو عدو؟ قيل: نعم، و هو المروى، و قيل، لا (۲۲). فان أحج نائبا و استمر المانع، فلا قضاء و إن زال و تمكن، وجب عليه ببدنه، و لو مات بعد الاستقرار و لم يؤد قضى عنه.

---

(۲۲) قال فى «المسالك «۱»»: «و موضع الخلاف ما اذا عرض المانع قبل استقرار الوجوب أما لو استقر ثم عرض المانع وجبت الاستنابة قولا واحدا».

و رجح قدّس سرّه الوجوب عند عروض المانع قبل الاستقرار، و حكاه فى «المدارك «۲»» عن الشيخ قدّس سرّه «۳» و أبى الصلاح رحمه اللّه «۴» و ابن الجنيد رحمه اللّه «۵» و غيرهم، كما حكى القول بعدم الوجوب عن ابن ادريس رحمه اللّه «۶»، و رجح قدّس سرّه الوجوب للاخبار الكثيرة.

ثم إنه لو وجبت الاستنابة، فهل تجب مطلقا و لو مع رجاء ارتفاع المانع، أو تجب فى صورة اليأس خاصة؟.

ادعى فى «المدارك «۷»» الاجماع على الثاني، و حيث ان المستند فى الحكم

---

(۱)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۱۳۸، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۵۵، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۲۹۹، الطبعة الاولى.

(۴)- الحلبى، أبى الصلاح: الكافى فى الفقه، ص ۲۱۹، ط مكتبة الامام امير المؤمنين عليه السّلام.

(۵)- حكاه عنه العلامة فى «مختلف الشيعة» (ج ۴: ص ۱۱).

(۶)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۱۶، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۷)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۵۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۵۲

....

بلزوم الاستنابة فى صورة الاستقرار أو غيره، و فى صورة اليأس أو عدمه، هو الاخبار، فلا بد من ذكرها و بيان مدلولها ثم الحكم بما يستفاد منها. و هى:

رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إنّ عليا عليه السلام رأى شيخا لم يحج قط و لم يطق الحج من كبره فأمره ان يجهّز رجلا فيحج عنه «۱»».

و هى ظاهرة فى لزوم الاستنابة عند اليأس، إذ مانعية الشيخوخة مستمرة عادة، كما أنها مطلقة من حيث الاستقرار و عدمه إذ لم يفرض فيها إحدى الصورتين. و نحوها:

رواية ابن سنان «۲»، و رواية الحلبى «۳»، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «و ان كان موسرا و حال بينه و بين الحج مرض أو حصر أو أمر يعذره اللّه فيه، فأنّ عليه أن يحج عنه من ماله صرورة لا مال له».

و هى ظاهرة «۴» فى صورة عدم الاستقرار لحصر سبب عدم الحج بالمانع القهرى دون التسويف و الاختيار الموجب للاستقرار «۵». و

مطلقة من جهة اليأس و عدمه.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۴: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۶.

(۳)- المصدر، ح ۲.

(۴)- هذا يبتنى على ان يكون سبب الاستقرار هو التسامح و التسويف و انه لا يتحقق بالأمر القهرى كعدم العلم بالاستطاعة.

(۵)- لكن السيد الخوئى قرّب كون النظر صورة اليأس، لان الحج المطلوب ليس الحج فى هذا العام، بل طبيعى الحج، و الفورية واجب آخر، فامتناع الحج يراد به امتناع الطبيعى، و هو يساوق الامتناع المستمر، و استشهد على ذلك بانه لو علم من نفسه ارتفاع العذر فى العام القابل لا تجب عليه الاستنابة فى هذا العام قطعا، و لم يقل به احد، فيكشف عن إرادة الامتناع المستمر (- معتمد العروة الوثقى، ج ۱: ص ۲۴۵).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۵۳

....

كما انها ظاهرة فى تقييد النائب بالصرورة و الفقر و ان يحجه من ماله و هو مما لا يلتزم به و نحوها:

رواية على بن أبى حمزة «۱»، لكنها لم تقيد باليسار، فهى مطلقه من حيث الاستقرار و عدمه، فتدبر فيها تعرف، كما أنها غير ظاهرة فى الاستنابة.

و رواية سلمة أبى حفص، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «إن رجلا أتى عليا و لم يحج قط فقال: إنى كنت كثير المال و فرطت فى الحج حتى كبرت سنى فقال: فتستطيع الحج؟ فقال: لا، فقال له على عليه السّلام: إن شئت فجهز رجلا ثم ابعثه يحج عنك «۲»».

و هى ظاهرة فى صورة الاستقرار لفرض التفريط، كما انها ظاهرة فى اليأس عن التمكن لظهورها فى كون المانع هو الكبر و هو مستمر و مانع عادة، كما ان الظاهر كون السؤال عن التمكن فى المستقبل فجوابه كان نفيا.

و لكنها ظاهرة فى عدم لزوم الاستنابة للتعليق على المشيئة و هو ينافى الالزام، و نحوها فى التعليق على المشيئة رواية ميمون القدّاح، لكنها مطلقة من حيث الاستقرار و عدمه.

و رواية الفضل بن العباس، قال: «أتت امرأة من خثعم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فقالت: إن أبى أدركته فريضة الحج و هو شيخ كبير لا يستطيع أن يلبث على دابته فقال لها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فحجّى عن أبيك «۳»».

و هى ظاهرة فى موت الأب لأن الأمر توجه إليها بالحج، فهى أجنبية عما نحن فيه.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۴: من ابواب وجوب الحج، ح ۷.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۵۴

....

و قد يدعى أنها تكشف عن استقرار الحج على الأب لعدم النيابة، إذ لم يستطع إلا و هو شيخ كبير لا يتمكن من الذهاب، فلا سبب له إلا عدم النيابة فيكشف عن لزومها.

و رواية محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «كان على عليه السّلام يقول: لو أن رجلا أراد الحج فعرض له مرض أو

خالطه سقم فلم یستطع الخروج فلیجهز رجلا من ماله ثم لیبعثه مکانه «۱»» «۲».

و هی مطلقهٔ من حیث الحج المقصود فتشمل الحج المندوب، کما أنها غیر ظاهرهٔ فی الاستنابهٔ، فتأمل «۳».

فیمکن أن تکون ظاهرهٔ فی استحباب ادراک الثواب بإحجاج شخص آخر خصوصا مع تعلیق الحکم علی إرادهٔ الحج.

و الـذی یمکن ان نـدعیه: هو عدم ظهور النصوص المذکورهٔ فی لزوم الاسـتنابهٔ حتی مع الاسـتقرار، بل هی تدل علی أن الثواب الذی یدرک بالحج یمکن إدراکه بنحو آخر و هو إحجاج شخص أو استنابته.

و هذا یتأید بوجوه:

أحدها: منافاهٔ الاستنابهٔ لشرطیهٔ شروط حج الاسلام لظهورها فی کونها شروط أصل الحج لا شروط المباشرهٔ.

و الثانی: تعلیق الاستنابهٔ علی المشیئهٔ فی بعض النصوص و هو کما عرفت

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸/ باب ۲۴: من ابواب وجوب الحج، ح ۵.

(۲)- حملها السید الخوئی علی الحج النیابی بقرینهٔ الإرادهٔ (معتمد العروهٔ الوثقی، ج ۱: ص ۲۴۵).

(۳)- لعله لدعوی ظهور مکانه فی الاستنابهٔ لکنّه لا یخلو عن مناقشهٔ کما لا یخفی عن من لاحظ الامثلهٔ العرفیهٔ.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۵۵

....

ینافی لزوم العمل.

و الثالث: تعلیق الحکم فی روایـهٔ محمـد بن مسـلم علی إرادهٔ الحـج بقول مطلق و هو یشـمل مطلق الرغبـهٔ الی الحج، کما أنه أعم من الحـج النـدبی و لا یلتزم أحد بلزوم الاسـتنابهٔ فیه، بل هی فی نفسـها ظاهرهٔ فی المدعی کما عرفت. و نظیره فی العرفیات أن یقال: «إذا کنت ترغب فی زیارهٔ الحسین علیه السّلام و لم تتمکن فأرسل شخصا یتمکن و ابذل له النفقهٔ».

و الرابع: تقیید النائب فی بعض النصوص بالصـرورهٔ الذی لا مال له و أن یکون الحج من ماله، فإنها قیود غیر لازمهٔ، و هی إنما تناسـب المعنی الذی ذکرناه فإن استنابهٔ من لم یحج أولی من استنابهٔ غیره.

فبملاحظـهٔ هـذه الوجوه، بضـمیمهٔ أنّ مفـاد النصوص واحـد و إن اختلف التعبیر یثبت المـدّعی، و تکون بعض هـذه الوجوه الثابتـهٔ فی بعض الروایات قرینهٔ علی المراد فی البعض الآخر و عمدتها الأول و الثانی. فالتفت.

ثم إن بعض هـذه الروایـات و إن کانت مطلقـهٔ من حیث الیأس من زوال العـذر و عـدمه إلا أن المنصـرف منها و بملاحظـهٔ غیرها من الروایـات صورهٔ الیـأس. کمـا أن وجوب الاسـتنابهٔ لو قیـل به لا یختص بصورهٔ الاسـتقرار لإطلاق بعضـها بل ظاهر بعضـها صورهٔ عـدم الاستقرار.

و حینئذ فلو ارسل نائبا مع الیأس ثم زال العذر، فهل یجزی الحج النیابی أو یجب علیه الحج بعد زوال العذر.

فإن قلنا بوجوب الاسـتنابهٔ، فظاهر الدلیل بیان أن الحج الواجب علی المکلف هو الذی یستنیب فیه، و أن المرتفع جهـهٔ المباشرهٔ لفقدان شروطها، فالحج یجب علیه إما بنفسه أو بغیره.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۵۶

....

فعلیه إن کان الیأس مأخوذا بنحو الموضوعیـهٔ أجزأ الحـج النیابی و لم یلزمه الحج بنفسه لتحقق موضوعه، و انکشاف الخلاف لا یضـر فیه.

و إن كان «۱» اليأس مأخوذا بنحو الطريقية و الكاشفية عن استمرار العذر، فقد انكشف الخلاف بارتفاعه، فيكشف عن عدم مشروعية الحج النيابى فلا يكون مجزيا.

و أما بناء على المختار من استحباب الاستنابة مع اليأس و كونه مأخوذا بنحو الموضوعية، فللإجزاء فى صورة الاستقرار وجه، لظهور الدليل فى استحباب تفريغ الذمة بالاستنابة و استحباب التوسل الى اداء ما هو فى الذمة بطريق النيابة، فيكون الحج النيابى هو ما فى الذمة فيرتفع اشتغالها و لو كان مستحبا لأداء ما عليه بل ما أداه النائب هو الحج الواجب و ما هو فى الذمة. و انما المستحب الاستنابة لا نفس الحج، فيقصد النائب النيابة عن المنوب عنه فى الحج الواجب عليه. فتأمّل.

و أما فى غير صورة الاستقرار، فلا وجه له لعدم ظهور الدليل فى غير استحباب الاستنابة فى الحج، لكن ما يؤدى عنه ليس ما هو الواجب عليه لعدم اشتغال الذمة به و توجه التكليف إليه، فلا يكون قد أدّى حجة الاسلام، بل يكون حجا مندوبا كحج غير المستطيع. فتدبّر. و من هنا يتضح حكم جهات هذا الفرع الّتى تعرض لها فى المتن.

---

(۱)- بنى على ذلك السيّد الخوئى فى بحثه، لظهور النصوص فى كون الموضوع هو امتناع الحج واقعا، و الياس او استصحاب بقاء المانع مع رجاء العذر من الطرق الظاهرية إليه (معتمد العروة الوثقى، ج ۱: ص ۲۴۶).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۵۷

و لو كان لا يستمسك خلقة (۲۳)، قيل: يسقط الفرض عن نفسه و ماله، و قيل: يلزمه الاستنابة، و الأول أشبه. و لو احتاج فى سفره إلى حركة عنيفة للالتحاق أو الفرار فضعف سقط الوجوب فى عامه، و توقّع المكنة فى المستقبل و لو مات قبل التمكن و الحال هذه، لم يقض عنه. و يسقط فرض الحج، لعدم ما يضطر إليه (۲۴) من الآلات، كالقربة و أوعية الزاد. و لو كان له طريقان (۲۵)، فمنع من إحداهما سلك الاخرى، سواء كانت أبعد أو أقرب. و لو كان فى الطريق عدو لا يندفع إلا بمال (۲۶).

---

(۲۳) إفراد هذا العذر فى الذكر و الحكم لعله لأجل استظهار إرادة المانع العرضى و أن الموجب للاستنابة هو عروض العجز لا العجز الاصلى المرتبط بالخلقة.

و بعبارة اخرى: المراد من المانع هو المانع الذى يمنعه من الحج لا عجزه خلقة و عدم تمكنه منه.

و فيه أن إطلاق قوله: «أوامر يعذره اللّه فيه» فى رواية الحلبى تشمل المانع الخلقى فالحكم فيه كغيره. فالتفت.

(۲۴) لانتفاء الاستطاعة بعدمها.

(۲۵) فقدم البحث فيه فى «مسألة ۶۲» من «العروة» فراجع.

(۲۶) قيل بعدم وجوب دفع المال و سقوط الحج عنه لوجوه:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۵۸

....

الأول: أنه تحصيل للاستطاعة لأنه لا يكون مخلّى سربه الّا بدفع المال، فلا يجب لعدم وجوب تحصيل الاستطاعة.

الثانى: أنه إعانة للظالم على ظلمه و تقوية له.

الثالث: أن الحج فى صورة خوف فقدان المال و سرقته ساقط، فهنا أولى للقطع بنقصان المال.

و يرد الأول: أن تخلية السرب مأخوذة من باب اشتراط الاستطاعة، و من الواضح أنه لا يقصد بها التخلية من دون واسطة، بل لو توقفت على واسطة مقدورة عدّ عرفا مخلّى سربه.

و يرد الثانى: أن إعانة الظالم إنما تحرم لو قصد بدفع المال إليه ذلك و المقصود هنا التوصل الى الواجب نظير دفع المال لمن يمنع

عن الاتيان بالصلاة، فإنه لا اشكال فى جوازه.

و يرد الثالث:

أولا: أن الحكم غير مسلم فى المقيس عليه و إن ادعى الاجماع عليه، لكن ناقشه فى «كشف اللثام «۱»» و «المدارك «۲»».

و ثانيا: لو سلّم الحكم فيه فهو قياس مع الفارق لما فى الاخذ القهرى من الضعف النفسى و كشفه عن عدم الاعتبار و التقدير بخلاف ما يدفعه الإنسان اختيارا.

هذا و الحق فى المسألة هو التفصيل بين ما يكون محجفا فيكون دفعه عسرا فتنتفى الاستطاعة، فلا يجب الحج. و بين ما لا يكون كذلك، فيجب دفعه.

---

(۱)- الفاضل الهندى، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ۵: ص ۱۱۹، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۶۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۵۹

قيل يسقط و إن قلّ. و لو قيل يجب التحمل مع المكنة كان حسنا. و لو بذل له باذل، وجب عليه الحج لزوال المانع (۲۷). نعم، لو قال له: اقبل و ادفع انت، لم يجب (۲۸).

و لم يتعرض الأصحاب فى هذا الفرض الى حديث الضرر و نفيه و لعله إما لأجل عدم استفادتهم تكفلها نفى مشروعية الحكم الضررى، بل تتكفل تحريم الإضرار بالغير. أو لأجل تقييدها بما ورد فى باب الوضوء من لزوم بذل المال لتحصيل الماء معللا بأكثرية الثواب من المبذول، فيتمسك بعموم العلة. فانتبه.

---

(۲۷) هذا ممّا لا إشكال فيه، لأنه قد ارتفع المانع بالبذل من الغير، فيجب الحج عليه.

(۲۸) لا يخفى أن البحث فى وجوب القبول و عدمه يبتنى على كلا الوجهين فى الدفع منه و لا يبتنى على القول بعدم وجوبه فيه. بل لو قلنا بوجوب الدفع منه قد يدعى عدم وجوب قبول الهبة و دفعها.

و موضوع الكلام لا بدّ أن يفرض عدم تمكن المكلف من المال، إذ لو كان واجدا له وجب عليه البذل كما هو المفروض.

و وجه عدم وجوب قبول الهبة هو أن المأخوذ فى وجوب الحج هو الاستطاعة المالية بنحو يشمل جميع المصارف المالية و إن لم يكن من شئون الزاد و الراحلة. و المراد بالاستطاعة هو الاستيلاء الفعلى على المال لا خصوص ملكيته و لا مطلق التمكن منه.

و عليه، فلا يكون الشخص مستطيعا لأنه لا يستولى على المال الذى يحج به

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۶۰

....

إلا بعد القبول، فيكون قبوله تحصيلا للاستطاعة و هو غير واجب.

و دعوى شمول أدلة عرض الحج له، تندفع بوجهين:

أحدهما: أنها واردة على طبق القاعدة، فلا تشمل صورة التمليك، بل تختص بصورة الإباحة، او لأجل أن القدر التيقن منها صورة الإباحة.

و الآخر: ما مرّ من أن الظاهر من أدلة وجوب الحج بالعرض أنها تتكفل تنزيل البذل منزلة الاستطاعة المالية لا غير فلا نظر لها الى الشرائط الأخرى أو الاستطاعة من غير المال، كما لا يخفى.

هذا و لكن الوجه المذكور سقيم، للإشكال فى المقدمة الأولى منه و هو اعتبار الاستطاعة المالية بالمعنى المذكور، بل المعتبر ليس إلا

الاستطاعة المالية من حيث الزاد و الراحلة لا غير، فإن تخلية السرب قد اخذ فى مقابل الزاد و الراحلة. و الموارد من مصاديقه، فلا يعتبر فيه سوى التمكن العرفى و هو حاصل بالهبة.

و لو لم نلتزم بوجوب الدفع على الشخص من ماله، فالحكم بالوجوب فى صورة الهبة و عدمه يختلف باختلاف مبنى عدم الوجوب هناك.

فإن نفى الوجوب هناك لأجل أنّه تحصيل للاستطاعة أو لأجل إعانة الظالم، فلا يجب القبول و الدفع هنا لاشتراكهما فى وجه عدم الوجوب كما لا يخفى.

و إن نفى الوجوب بدليل نفى الضرر او الحرج، فلا ضرر و لا عسر هنا، فيجب القبول و الدفع. إلّا أن يكون فى القبول منة بحيث يكون عسرا و حرجا فلا يجب.

و قد يدعى الوجوب هنا مطلقا لو قيل بعدمه هناك على اختلاف المبانى، لأنّه من مصاديق من عرض الحج عليه فيجب عليه بمقتضى أدلة وجوب الحج على من عرض عليه الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۱۶۱

و طريق البحر كطريق البرّ (۲۹)، فإن غلب ظن السلامة، و إلا سقط (۳۰). و لو امكن الوصول بالبرّ و البحر، فإن تساويا فى غلبة السلامة كان مخيّرا. و ان اختصّ احداهما تعيّن، و لو تساويا فى رجحان العطب سقط الفرض.

و فيه ما عرفت من ظهور أدلة البذل فى بيان او تنزيل المبذول له منزلة المستطيع من حيث المال من دون نظر الى سائر الجهات، فلا تشمل صورة عرض رفع المانع من الطريق، فالتفت.

---

(۲۹) لا أثر لطريق البحر بخصوصه نفيا او إثباتا، فلم يعلم الوجه فى تعرضه له بالخصوص و لعله فى قبال العامة حيث يحكى عنهم توقفهم فيه فى الجهاد، فقد يتوهّم ذلك فى الحج أيضا.

(۳۰) المراد من الظن هو الظن الاطمئنانى كما يصرح به الفقهاء، و المراد بالسلامة السلامة عما يمنع من وجوب الحج.

و قد اعتبر فى المتن ظن السلامة فبدونه يسقط الفرض، و قيل إن الظن بعدم السلامة مانع فلا يعتبر الظن بها.

و التحقيق: إن ما يحتمل عدم السلامة منه مما يعتبر فى وجوب الحجّ.

إن كان اعتباره فى الحج بمقتضى القاعدة و من باب اشتراط الاستطاعة، كعدم المرض و عدم العدوّ و نحوهما، فالشك فيه يكون شكا فى تحقق الاستطاعة، فلا بد فى الحكم بوجوب الحج من احراز نفيه و السلامة منه باصل أو اطمئنان و بدونه يكون المحكّم أصل البراءة للشك فى وجوب الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۱۶۲

و من مات بعد الإحرام و دخول الحرم برئت ذمّته، و قيل: يجتزئ بالاحرام، و الأول أظهر (۳۱).

و إن كان اعتباره بدليل نفى العسر، فنفس احتماله إذا كان موجبا للعسر كفى فى نفى وجوب الحج بدليل نفى العسر و الحرج.

و إن كان اعتباره بدليل نفى الضرر، فلا ينفع الاحتمال، بل لا بدّ من احراز تحقق الضرر، لأن الحكم بنفى الضرر مرتب على نفس الضرر بعنوانه الواقعى و هو غير محرز فتشمله العمومات الدالة على الوجوب لعدم ثبوت الحاكم عليها.

إلا أن يكون احتمال الضرر موجبا لعسر الإقدام على الحج و السفر إليه فيكون المورد مشمولا لدليل نفى العسر، و لو لم يكن الإقدام مع احتماله وقوع ما يستلزم الحرج حرجيا، كان الحال فيه كالحال مع احتمال الضرر من شمول دليل الوجوب للمورد لعدم ثبوت الحاكم لان موضوعه نفس الحرج و هو غير محرز. فتدبر جيدا.

---

(۳۱) مقتضـی القاعـدهٔ فی الفرع المـذکور- أن الاسـتطاعهٔ إن کانت فی نفس تلک السـنهٔ بحیث لم یسـتقر الحج فی ذمته- عدم لزوم القضاء عنه و عدم الاجزاء.

أمّا الأول، فلانکشاف عدم الاستطاعهٔ بالموت، فلم یثبت الحج فی ذمته.

و أمّا الثانی، فلعدم الإتیان بالعمل بتمامه.

و إن کـان الحـج مسـتقرا فی ذمته، فحیث عرفت عـدم الاجزاء، فلا بـد من القضاء عنه لعـدم أدائه الحـج، إلا ان یکون قـد أتی ببعض الأرکان و دل الدلیل علی الاجتزاء بها.

و أما الحکم بلحاظ النصوص الخاصهٔ، فتحقیق الحال فیه بعد ذکر النصوص و هی:

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۶۳

....

روایـهٔ ضـریس، عن أبی جعفر عیه السّـلام، قـال: «فی رجـل خرج حاجا حجـهٔ الاسـلام فمات فی الطریق فقال: إن مات فی الحرم فقد أجزأت عنه حجهٔ الاسلام و إن مات دون الحرم فلیقص عنه ولیّه حجهٔ الاسلام «۱»».

و روایـهٔ بریـد العجلی، قال: «سألت أبا جعفر علیه السّـلام عن رجل خرج حاجا و معه جمل له و نفقـهٔ و زاد، فمات فی الطریق قال: إن کان صـرورهٔ ثمّ مات فی الحرم فقد أجزأ عنه حجهٔ الاسـلام و إن کان مات و هو صرورهٔ قبل أن یحرم جعل جمله و زاده و نفقته و ما معه فی حجهٔ الاسلام «۲»».

و روایهٔ زرارهٔ، عن أبی جعفر علیه السّـلام، قال: «إذا أحصر الرجل بعث بهدیهٔ- إلی أن قال:- قلت: فإن مات و هو محرم قبل أن ینتهی إلی مکهٔ، قال: یحج عنه ان کان حجهٔ الاسلام و یعتمر انما هو شیء علیه «۳»».

و المتیقن من مفاد هـذه النصوص هو الإجزاء لو مات داخل الحرم بعـد الإحرام- و احتمال اعتبار دخول مکـهٔ منفی و إن صـرح به فی النص، إذ هو محمول علی إرادهٔ الحرم کنایهٔ-. فتأمل «۴».

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸/ باب ۲۶: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۳.

(۴)- ذکر السید الخوئی (معتمد العروهٔ الوثقی، ج ۱: ص ۲۵۶) ان ظهور أدلهٔ الحرم اقوی من هذا الظهور، فیحمل علی مکهٔ و توابعها، و یمکن ان ینـاقش بان تقـدیم روایـهٔ زرارهٔ لا یسـتلزم سوی تخصـیص الروایات الاخری بالحرم الخاص، و هو مکـهٔ، أما تقـدیم تلک الروایات فهو یستلزم الغاء خصوصیهٔ مکهٔ، فمقتضی القاعدهٔ تقدیم روایهٔ زرارهٔ.

هـذا و لکن یمکن ان یقـال: ان الموضوع المفروض فی کلام زرارهٔ هو عـدم دخول مکـهٔ، و هو أعم من دخول الحرام و عـدم دخوله فتقییده بما قبل دخول الحرم لا یستلزم الغاء عنوانه،

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۶۴

....

و یقع البحث فی جهات:

الأولی: هل یعتبر ان یکون موته حال إحرامه أو یتحقق الإجزاء مع موته بعد إحلاله؟

الظاهر هو الثانی لإطلاق النصوص، إذ لم یعتبر فیها سوی الموت بعد الإحرام لا حال الإحرام.

الثانیهٔ: هل یختص الحکم بحج التمتع أو غیره أو یعم جمیع أفراده؟

الظاهر العموم لمطلق أفراد الحج لإطلاق النص.

الثالثة: هل يعتبر أن يكون موته فى نفس الحرم أو يثبت الحكم لو مات فى الحلّ بعد دخول الحرم بأن خرج منه بعد الدخول؟

الظاهر الأول، و قيل بالثانى، كما فى «المدارك «۱»».

و فيها: أنه مما قطع به المتأخرون، و علّل ذلك بظهور الأخبار. و قد نوقش إسناد القول المزبور إلى المتأخرين، و لا يهمّنا ذلك.

و أما الأخبار، فهى ظاهرة فى الأول للتعبير فيها ب: «مات فى الحرم» و هو ظاهر فى كون الموت داخل الحرم، و لا نعرف الوجه فى استظهار الاحتمال الثانى منها. فانتبه «۲».

- و انما يستلزم تقييده لا اكثر، لانه عدم دخول الى مكة بخصوصية. و بما أن الاطلاق ناشئ عن ترك الاستفصال لانه فى كلام زرارة لا فى كلام الامام عليه السّلام كانت اطلاقات الاجزاء بعد دخول الحرم اظهر، فتقدم عليه بلا اشكال.

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۶۵، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- قد يستظهر ذلك من التعبير بلفظ «دون الحرم» و لفظ «قبل ان ينتهى إلى مكه» بظهورهما فى كون المدار على اصل الدخول الى الحرم و لو خرج بعده. و لكن اللفظ الاخير-

....

ثم إنه هل يعتبر أن يموت فى الحرم عن احرام أو يكفى الموت فيه و لو لم يكن محرما لنسيان او جهل؟

قد يقال بالأوّل تمسّكا برواية زرارة، و روايتى بريد و ضريس، لفرض الموضوع من خرج حاجا، فلا بد أن يراد به المحرم.

و فيه أن التقييد فى رواية زرارة بالإحرام فى السؤال لا الجواب، فلا مفهوم له إلّا أن يقال بظهور ذلك بمفروغية الحكم لدى زرارة و هو مشكل.

و أما عنوان الخروج حاجا فهو غير ظاهر فى التلبس بالحج، بل يراد به قصد الحج، فيصدق على من نسى الاحرام، و يشهد له أنه جعل من مات قبل الاحرام من اقسامه فى رواية بريد، فلاحظ.

الرابعة: هل يثبت الحكم بالإجزاء بمجرد الإحرام أو يعتبر دخول الحرم؟

نسب إلى الشيخ قدّس سرّه «۱» اختيار الاول، و ذكر العلامة له وجها و أجاب عنه و لا حاجة الى ذكره لأنه وجه استحسانى، و لأجل ذلك حصر فى «الجواهر «۲»» الوجه فيه بمفهوم رواية بريد و هو قوله عليه السّلام: «و إن كان مات و هو صرورة قبل ان يحرم» فإنّه بمفهومه ظاهر فى أنه لو مات بعد أن يحرم أجزأ.

لكنه يشكل بأن الرواية لا مفهوم لها لمعارضته «۳» بمفهوم الصدر، و منطوق

- فى كلام السائل و هو زرارة فلا يمكن ان يستفاد منه الحكم من باب المفهوم. فلاحظ.

و أمّا الاول: فان كان المراد به قبل الوصول الى الحرم كان ظاهرا فى المدعى، و ان كان المراد به غير الحرم و قبله مكانا- لا وصولا و زمانا- فلا ظهور له فى التقييد. (المقرّر)

(۱)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ۱: ص ۴۲۹/ المسألة ۲۴۴، الطبعة الاولى.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۲۹۶، الطبعة الاولى.

(۳)- و عليه فتسقط للإجمال و يرجع الى سائر النصوص. و قد ذكر السيد الخوئى انّها ليست

....

رواية ضريس، إذ ورد فيها: «و إن مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الإسلام» و صريح منطوق رواية زرارة. فالتفت.

الخامسة: هل يلزم القضاء فی خصوص مورد استقرار الحج فی ذمته أو مطلقا و لو لم تتحقق منه الاستطاعة قبل ذلک؟

قيل بالعموم- کما فی «المدارک «۱»»-، لإطلاق النصوص المتقدمة.

و قيل بالاختصاص بمورد الاستقرار لأن القضاء تابع للأداء فلا يثبت فی مورد لا يثبت فيه الأداء، و مع الموت يکشف عن عدم تحقق الاستطاعة فلا يکون الحج واجبا عليه فی غير صورة الاستقرار.

و نوقش بانتفاء التبعية و المفروض قيام الدليل.

لکن التحقيق «۲» هو اختصاص النصوص بمورد الاستقرار، إذ ورد التعبير فيها بقضاء حجة الاسلام و الإجزاء عنها و هو ظاهر فی ثبوتها عليه کی يجزی العمل عنها أولا يجزی، إذ لا معنی للإجزاء عنها لو لم تکن ثابتة عليه. فتختص النصوص بمورد استقرار الحج دون غيره. فما جاء فی المتن هو المتجه بحسب ظاهر النص.

- بصدد بيان عدم الإجزاء، بل بصدد بيان لزوم جعل جمله و ماله و زاده فی الحج و مفهومها أنّه إذا مات بعد الاحرام لا نجعل ذلک فی الحج، بل يرجع الی ما تقتضيه الأدلة العامة، و هذا غير ما نحن فيه. (المقرّر)

(۱)- العاملی، السيد محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۶۷، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- فی هذا الاستظهار تأمل خصوصا بملاحظة ان غالب الناس فی تلک العصور کان يحج حجة الاسلام فی اوّل سنة استطاعته، کما افاد السيد الخوئی.

و إن کان قبل ذلک، قضيت عنه إن کانت مستقرة، و سقطت إن لم تکن کذلک. و يستقر الحج فی الذمة، إذا استکملت الشرائط و اهمل (۳۲).

---

(۳۲) البحث فی هذا الفرع من نواحی:

الناحية الأولی: فی وجه استقرار الحج علی من فقد الاستطاعة «۱». و هل يلزمه الذهاب متسکعا.

و تحقيق الکلام: إنک قد عرفت أن شرط وجوب الحج ليس هو الاستطاعة بنحو الاستمرار، بل يکفی فيه الاستطاعة الحدوثية فإذا حصلت الاستطاعة فقد وجب عليه الحج و لا يرتفع وجوبه بارتفاعها.

ثم إنه يجب عليه الحج و إن استلزم العسر و الحرج إذا کان ذلک من اللوازم المتعارفة للحج و ذلک لأنّک عرفت فيما تقدم أنه لو لا أخذ الاستطاعة فی موضوع وجوب الحج، لم يکن دليل نفی الحرج نافيا لوجوب الحج فی الموارد الحرجية لغلبة ذلک فيه، فيلزم من شموله تخصيص الحکم بالفرد النادر. فأخذ الاستطاعة يفيد فائدة نفی الحرج من دون لزوم محذوره لأن الحکم علی الفرد النادر بدوا لا استهجان فيه.

و حيث عرفت أيضا أن شرط الوجوب هو الاستطاعة حدوثا، فإذا زالت و ثبت وجوب الحج لم يکن دليل نفی الحرج ناظرا إليه و نافيا لوجوبه فی موارد

---

(۱)- ذهب السيد الخوئی إلی ان ثبوت الوجوب بعد فقد الاستطاعة ليس لاجل الآية الشريفة بظهورها فی اخذ الاستطاعة حدوثا و بقاء. و انما هو لاجل النصوص الدالة علی ان من مات و قد فوّت الحج يموت يهوديا او نصرانيا، فهو وجوب آخر بدليل مستقل و عليه

فيرتفع بادلة نفى الحرج لو كان حرجيا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۶۸

....

الحرج لغلبة العسر، كما عرفت.

فلو أنكرت غلبة العسر بدعوى: أنه بعد إخراج المستطيع لا يكون العسر على غير المستطيع و لم يحج ممن استقر عليه الحج غالبيا كى يمتنع شمول دليل نفى الحرج لوجوب الحج، فلا مانع من شموله. و حينئذ فلا يجب الحج بدون الاستطاعة.

فنقول فى دفعها أنه لو سلم عدم غلبة العسر، فلا ينفع فى شمول دليل نفى العسر، لأنّ ظهور الآية فى ثبوت الحج من دون الاستطاعة- كما هو مقتضى كون الاستطاعة شرطا حدوثا لظهور «۱» الآية فى ذلك لتعليق الحكم على مجرد تحقق الاستطاعة، كما لا يخفى، فيثبت الوجوب بدونها- ينافى شمول دليل نفى العسر لها، بل تكون نسبة الآية حينئذ إلى دليل نفى العسر نسبة المخصص لأنها تتكفل ثبوت الحكم فى المورد الحرجى خاصة.

و على هذا، فيلزم على من استقر عليه الحج الذهاب إليه و إن استلزم الحرج إذا كان الحرج غالبيّا يتعارف تحققه فى الحج. نعم الحرج غير المتعارف يرفع وجوب الحج بدليل نفيه، إذ لا يلزم منه تخصيص الحكم بالفرد النادر.

و من هنا تعرف أنه لا وجه لما هو المشهور من لزوم ذهابه متسكعا و لا أثر له فى النصوص. فالتفت.

الناحية الثانية: بعد أن ثبت عليه الوجوب يجب عليه أداء الحج ما دام قادرا عقلا على أدائه، فإذا انتفت عنه القدرة العقلية ثم عادت، فهل يجب عليه الحج أولا؟

---

(۱)- هذا يتنافى مع ما سبق منه- دام ظله- من انكار ذلک و الاستدلال على الدعوى بغير الآية، فراجع.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۶۹

....

الحق هو الوجوب لإطلاق دليل الوجوب. و عدم شموله له فى حال عدم القدرة لا ينافى شموله له فى حال قدرته، كما لو نام فى اثناء وقت الصلاة، فأنه يكون مشمولا لدليل وجوبها بعد النوم.

الناحية الثالثة: إذا مات قبل أداء الحج يجب القضاء عنه لو كان الحج مستقرا فى ذمته، فوقع الخلاف فى ما به يتحقق الاستقرار و يجب القضاء عنه به و عمدة الآراء ثلاثة:

الأول: أن يمضى زمان يتمكن فيه من إدراک جميع افعال الحج و شرائطه و هو قول الأكثر.

الثانى: أن يمضى زمان يتمكن فيه من ادراک الاركان فقط و هو رأى العلامة فى التذكرة.

الثالث: مضى زمان يتمكن فيه من ادراک الاحرام و دخول الحرم و هو ممّا احتمله العلامة فى «التذكرة «۱»».

و وجه الأول: أن عدم ادراک الوقت الذى يتمكن فيه من اتيان جميع افعال الحج و شرائطه يكشف عن عدم تعلق الوجوب بالأداء و مع عدم وجوب الاداء لا يجب القضاء.

و وجه الثانى: أن عدم مضى وقت يدرک فيه غير الأركان يستلزم تعلّق الأمر بخصوص الأركان، فيكون الوجوب ثابتا لو كان يتمكن من إدراک الأركان فقط. و هذا إنما يتم لو ثبت أن من لم يتمكن من إدراک جميع أجزاء الحج يجب عليه الإتيان بالأركان، فيكون هناک أمر اضطرارى متعلق بالأركان، و لكنّه قد ادعى أنه إنما يجب الأركان على من تلبس بالحج و لم يستطع إدراک

---

(۱)- الحلى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ۷: ص ۱۰۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧٠

....

غيرها، فلا يجب الحج على من كان يعلم قبل تلبسه به انه لا يدرك غير الأركان.

و عليه ففيما نحن فيه لا يتوجه الأمر بالأداء.

و أما الوجه الثالث: فهو إنما يتم لو كانت الروايات الدالة على الإجزاء بالإحرام و دخول الحرم تقتضى كون ذلك حجا مأمورا به اضطرارا، و لكن لا دلالة لها على ذلك، كما أنه يتم لو كانت الروايات ناظرة الى من لم يستقر عليه الحج ممن تلبس بالإحرام فإنها تدل على لزوم القضاء على من لم يمت فى الحرم بضميمة القطع بعدم الفرق بين من تلبّس بالإحرام- الذى موضوعها- و بين غيره. فتتكفل «١» لزوم القضاء فيما نحن فيه.

فالاقوى هو الأول بمقتضى ما دل «٢» على أن القضاء لا يكون عما لم يجعله اللّه تعالى. نعم لو ثبت الأمر الاضطرارى بالأركان و لو لمن يعلم أنه لا يدركها قوى الوجه الثاني، لأنه قد ثبت عليه الحج فلم يحج فيجب عليه القضاء.

و قد بنى فى «المدارك «٣»» الوجه الأول على تبعية وجوب القضاء لوجوب الأداء.

و أورد عليه: أولا: بانكار التبعية. و ثانيا: بأن المستفاد من كثير من الاخبار

---

(١)- ينبغى على هذا عدم اشتراط مضى الزمان المزبور لكون المفروض أنها تدل على وجوب القضاء لمن لم يتلبس بالإحرام و لو لعدم تمكّنه منه، كما لو كان فى طريقه الى الحج قبل الوصول الى الميقات. (المقرّر)

(٢)- هو موثق أبى بصير، قال: «سألته عن امرأة مرضت فى شهر رمضان فماتت فى شوال فاوصتنى أن اقضى عنها قال هل برئت من مرضها قلت ماتت فيه قال لا يقضى عنها فإن اللّه لم يجعله عليها قلت فأنى أشتهى أن اقضى عنها و قد أوصيتنى بذلك فقال كيف تقضى شيئا لم يجعله اللّه عليها» (النجفى، الشيخ محمّد حسن: جواهر الكلام/ فى هذا الفرع).

(٣)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٦٨، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧١

....

ترتب القضاء على عدم الإتيان بالأداء مع توجه الخطاب به ظاهرا، كما فى صحيحتى بريد و ضريس (يريد بهما ما تقدّم فى مسألة لو مات بعد الاحرام و دخول الحرام).

و ناقشه صاحب الجواهر بقوله: «إذ لا يخفى ما فيه من عدم بناء ذلك على ذلك بل القاعدة العقلية و النقلية و هى عدم صحة التكلف بفعل يقصر الوقت عن أدائه «١»».

أقول: مناقشة صاحب الجواهر غير وجيه، إذ ليس البحث فى امكان التكليف بفعل يقصر الوقت عن أدائه و عدمه، بل البحث فى أنه بعد الفراغ عن عدم التكليف لأجل ذلك فهل يثبت القضاء أو ينفى لأجل التبعية؟

و لكن الوجه الأول من مناقشة صاحب المدارك غير وجيه، فإن انكار التبعية لا يلازم ثبوت القضاء ما لم يثبت وجود الدليل عليه، فإنه لا بدّ من دلالة دليل عليه و ان لم يكن بأمر جديد.

و التحقيق: أن التبعية لها معان ثلاثة:

أحدها: دلالة دليل الواجب فى الوقت على ثبوته فى خارجه و هذا المعنى باطل جدا، كما ذكر فى الاصول.

الثانى: دلالة دليل القضاء على أنّ الأمر بالموقت بنحو تعدد المطلوب، فلا يكون الأمر بالقضاء أمرا جديدا، بل يكون كاشفا عن ثبوت الأمر بذات العمل بقول مطلق و لو فى خارج الوقت. و هذا هو المختار كما بيّناه فى الاصول.

الثالث: أن القضاء إنما یثبت فی المورد الذی یکون فیه الأداء ثابتا فلا قضاء علی من لم یثبت فی حقه الاداء. و هو بهذا المعنی محل الکلام فیما نحن فیه لا

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۷: ص ۲۹۹، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۷۲

و الکافر یجب علیه الحج (۳۳).

بالمعنیین الاولیین.

و الحق هو التبعیة، فلا قضاء إلا فی مورد یکون للأداء نحو ثبوت و إن لم یصل الی حد الفعلیة، نظیر الحکم فی حق النائم، فإن المقتضی فیه موجود لا مثل المجنون و غیر الممیز مما لا یوجد فیه مقتضی التکلیف لا أنّه موجود فیه، لکن یمنع عنه مانع، کالنوم؛ أو الوجه فیه موثق أبی بصیر الوارد فی قضاء الصوم عن المریض الذی استمر به المرض، فلاحظه. و من هنا بیننا علی تقویة الوجه الأول من الوجوه المذکورة لتحقق الاستقرار.

و أما الوجه الثانی من مناقشة صاحب المدارک، فقد عرفت بطلانه مما تقدم من اختصاص الروایتین بمن استقر علیه الحج. فالتفت.

---

(۳۳) ذهب فی «المدارک» إلی أن هذا الحکم اجماعی و خالف فیه أبو حنیفة.

و یستدل له- مضافا إلی الإجماع- بإطلاق الآیة الکریمة: وَ لِلّٰهِ عَلَی النّٰاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطٰاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا، مع ما ورد فی الکتاب المجید من تعلیل عذاب الکافرین بترک الفروع، حیث جاء فی القرآن مجید: إِلّٰا أَصْحٰابَ الْیَمِینِ* فِی جَنّٰاتٍ یَتَسٰاءَلُونَ* عَنِ الْمُجْرِمِینَ* مٰا سَلَکَکُمْ فِی سَقَرَ* قٰالُوا لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّینَ* وَ لَمْ نَکُ نُطْعِمُ الْمِسْکِینَ* وَ کُنّٰا نَخُوضُ مَعَ الْخٰائِضِینَ* وَ کُنّٰا نُکَذِّبُ بِیَوْمِ الدِّینِ «۱». فإن قولهم وَ کُنّٰا نُکَذِّبُ بِیَوْمِ الدِّینِ یفید بإرادة الکفار من «المجرمین».

---

(۱)- سورة المدثر، ۷۴: ۳۹- ۴۶.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۷۳

....

و من الواضح ظهور الآیة الشریفة لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّینَ فی التعذیب علی ترک الصلاة.

أقول: الحق عدم صحة تکلیف الکافر و ذلک لان التکلیف إنما هو باعتبار جعل الداعی نحو العمل. و من الواضح أن من لا یعترف بمولویة الآمر و ینکرها أو لا یعترف بوجود الآمر او صدور الأمر منه لا یکون جعل الحکم فی حقه مؤثّرا فی ترتب الأثر المرغوب و هو إمکان الدعوة، إذ لا یمکن أن یکون الحکم داعیا فی حق من لا یؤمن بوجود الحاکم أو بصدوره منه.

و هذا المعنی ثابت حتی علی رأی من یری أن حقیقة الحکم هی جعل الفعل فی عهدة المکلف، إذ هو لا یلتزم بذلک بنحو لا یختلف التکلیف عن الوضع، بل یری أن التکلیف ذلک و لکن بداعی التحریک، فمع عدم قابلیة المجعول للتحریک یمتنع جعله لا محالة.

و بالجملة، فتکلیف الکافر نظیر تکلیف العاجز فی عدم ترتب الغرض منه و هو امکان الدعوة. و علیه، فیکون ممتنعا کما یمتنع تکلیف العاجز.

و أما ما سیق من الادلة علی اثبات ثبوت التکلیف فی حق الکافر، فهو قابل للمناقشة.

أما الإجماع، فلو تم فهو غیر تعبدی، إذ الحکم المذکور یعلل غالبا فی کلمات الفقهاء بإطلاقات الادلة.

و أما إطلاق الآيـة و ظاهرها هى من آيات الاحكام، فلنا أن نقول: إن المنصـرف منها عرفا توجه الخطاب الى المسـلمين بالخصوص و إن كـان اللفـظ فى نفسه عامـا، و أن الظـاهر عرفا من الخطاب الصادر ممن له أتباع مخصوصون توجهه إلى خصوص أتباعه و إن كان لفظ خطابه عاما فى نفسه. و لو أنكر هذا

و لا يصح منه (۳۴).

الظهور فما ذكرناه من امتناع تكليفه قرينة عقلية على تقييد المطلقات.

و أما ما ورد من تعليل عـذابهم بترك الفروع كما ادعى فهو غير ظاهر فى المـدّعى، إذ لم يرد التعبير بالكافرين بل عبّر بالمجرمين و لا ظهور له فى الكافرين، بل يمكن أن يراد به الفاسقين.

و أما قولهم: وَ كُنّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الـدِّينِ فيمكن أن يراد به إنهم كانوا يكـذّبون بالقيامة عملا لا اعتقادا، بمعنى أنهم يرتكبون أعمال من لا يعتقـد بوجود المعاد و العقاب، كترك الصـلاة و الزكاة. و لعله يشـير إلى ذلك قولهم: وَ كُنّا نَخُوضُ مَعَ الْخائِضِينَ الظاهر فى عدم تقيّدهم بعمل خاص و طريقة مستقيمة- هذا أولا.

و ثانيا: أن العذاب على ترك الفروع لو سلّم أنه ثابت للكافرين بمقتضى هذه الآية، فلا يكون دليلا على تكليفهم بها، إذ لا ملازمة بين التكليف و العـذاب على ترك المكلف به، إذ يمكن أن يكون العقاب على الترك لأجل أنّه تفويت الغرض المولى الملزم الـذى كان المولى بصدد تحصيله، إذ يحكم العقل بلزوم تحصيله و مع الشك يلزمه الفحص و المفروض أنه مقصر، فيصح عقابه و إلا فالقاصر لا يعاقب قطعا.

و بالجملة، لا دليل على توجه التكليف للكافر يناهض ما ذكرناه من الدليل على استحالة توجهه إليه. فالتفت.

---

(۳۴) هذا من الاحكام الإجماعية كما فى «المدارك «۱»» و يستدل له ببعض

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۶۹، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

....

الوجوه القاصرة، كعدم تأتى نية القربة من الكافر، و عدم قابليته للقرب لبعده عن الساحة المقدسة بكفره.

و فى الأخير ما لا يخفى، فإن بعد العبد عن مولاه من جهة لا يتنافى مع قربه من جهة أخرى.

و أما الأول، فهو غير مطرد بالنسبة الى جميع أصناف الكفرة كما هو واضح.

نعم، قد يدّعى عدم صـحة العمل من الكافر باعتبار أن بعض أجزائه مشروط بالطاهرة كالطواف و هو غير طاهر، لكنّه يبتنى على القول بنجاسـة مطلق الكافر و هو محل خلاف، كما قد يسـتدل له بما ورد من اشتراط صـحة العمل بالإيمان الملازم لاعتبار الاسـلام و مانعية الكفر لأنه أخص منه. و سيأتى تحقيق ذلك عن قريب إن شاء اللّه تعالى.

ثم إنه لو بنى على وجوب الحج على الكافر و عدم صحته منه، فلو مات فى حال كفره، فهل يجب على وليّه القضاء عنه.

ادعى عدم وجوبه لأن القضاء إحسان الى الميت و هو لا يستحق الإحسان.

و على أى حـال، فالظـاهر أن عـدم وجوب القضـاء عنه مسلّم، و لعله- كما قيل- لأجل قصور أدلـهٔ لزوم القضاء عن شـمول مثل هـذه الصورة لعدم وجود مطلق يدل عليه حتى فى هذه الصورة. و سيأتى تحقيق الكلام فى محله، إن شاء اللّه تعالى.

و أما لو أسلم فهل يجب عليه الحج، أو لا؟

لا إشكال فى وجوب الحج لو كان مستطيعا فى حال إسلامه، لشمول دليل الوجوب له بلا كلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧۶

....

و أما لو لم يكن مستطيعا بأن زالت الاستطاعة فى حال كفره.

فقد ذهب صاحب المدارك الى وجوبه عليه لأظهر الوجهين. و لم يذكر ما هما هذان الوجهان.

و من الغريب منه قدّس سرّه أنه نقل عن العلامة رحمه اللّه فى «التذكرة «١»» القول باختصاص الوجوب بالصورة الأولى و عدم وجوبه عليه فى هذه الصورة. ثمّ قال عنه: «إنّه غير واضح».

و وجه الغرابة: أنّه ذهب الى وجوب الحج فى هذه الصورة لأظهر الوجهين:

مما يكشف عن وجود وجه ظاهر للقول بعدم الوجوب، فلعل منشأ قول العلامة هو هذا الوجه، فكيف يقول عنه أنّه غير واضح مع اعترافه بوجود وجه ظاهر له.

و على كل، فوجه وجوب الحج هو استقرار الحج فى ذمة الكافر بعد ان وجب عليه و كان متمكنا من ادائه فأهمل.

و أما وجه عدم وجوبه عليه، فهو النبوى المشهور: «الاسلام يجبّ ما قبله «٢»». و لا- بأس بالتكلم حول النبوى و مقدار ربطه بالمقام، فنقول:

هذا النبوى ممّا اشتهرت روايته، و لكن رواياته ضعيفة سندا و متنا، كما لا يخفى على من لاحظها فى موطنها. إلا أنه يعلم بصحة هذا المضمون من مجموع النصوص بحيث يظهر منها أنّه أمر مفروغ عنه و يؤكده السيرة العملية، فإنها جرت على عدم الزام الكافرين بقضاء اعمالهم و مؤاخذتهم على آثامهم بعد

---

(١)- الحلى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ٧: ص ١٠٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(٢)- النورى، ميرزا حسين: مستدرك الوسائل، ج ٧: ص ۴۴٨، ط مؤسسة آل البيت عليه السّلام؛ ابن حنبل، احمد: المسند، ج ۴: ص ١٩٩، ط المكتب الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ١٧٧

....

اسلامهم. و لكن الذى يظهر منه بدوا أنه ناظر إلى محو سيئات الاعمال الصادرة فى حال الكفر و أنّها بالاسلام تفرض كأن لم تحدث، نظير التوبة. بل ورد فى بعض النصوص: «إن الاسلام و التوبة يكونان سببا لمحو السيئات». أما الآثار العملية المترتبة على بعض الاعمال فلا نظر له إليها، و لو سلم أنها تنظر الى مثل القضاء، فالمفروض أنه بترك الأداء يثبت الأمر بالقضاء من حينه الى أبد الدهر، فلا ينفى الإسلام وجوب القضاء بعد اسلامه. و أمّا ما قبله فهو منتف قطعا لذهاب وقته، فالحال فى القضاء كالحال فى الأداء لو أسلم فى اثناء الوقت. إلّا أن يقال: إن القضاء حيث إنه يثبت مترتبا على مخالفة الواجب و تركه، فالإسلام يلغى هذه المخالفة، بمعنى أنه يلغى أثرها و يفرضها كالعدم، فلا يترتب عليها وجوب القضاء. فالحديث إنما يرتفع به القضاء الذى جرت عليه السيرة العملية بهذا الاعتبار أعنى نظره الى الغاء سببية الاسباب الشرعية لآثارها، إلّا أنه لا يلتزم بإلغاء مطلق الاسباب فإنه مما لا يلتزم به أحد و إلا لزم فراغ ذمة الكافر من الدين لو أسلم و نحو ذلك، بل قد لا يلتزم بانتفاء مثل غسل الجنابة عليه.

فالضابط للآثار الملغية بالاسلام يمكن أن يحدد بالآثار المترتبة على ما فيه نحو من مخالفة الشارع و عدم المبالاة بأحكامه المجعولة و منها القضاء.

و حيث ثبت إلغاء وجوب القضاء بالاسلام، فهل ينفى وجوب الحج عن الكافر بعد إسلامه. الحق أنه لا ينتفى بالإسلام، لما عرفت من

أن الاستطاعة شرط بحدوثها لوجوب الحج فی العمر. غایة الأمر، أنه تلزم الفوریة بها، فاذا لم تتحقق لم ینتف الوجوب الأول إذ لم یحدد بوقت خاص، کالصلاة و الصوم، و بما أن الکافر کان قد استطاع فقد وجب علیه الحج فی عمره و حیث إنه لم یؤده فی حال کفره وجب علیه أداؤه فی حال اسلامه، و لیس وجوبه فی حال الإسلام

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۷۸

فلو أحرم ثم اسلم، أعاد الإحرام. و إذا لم یتمکن من العود إلی المیقات، أحرم من موضعه (۳۵). و لو أحرم بالحج و أدرک الوقوف بالمشعر لم یجزه، إلا أن یستأنف إحراما آخر، و إن ضاق الوقت أحرم و لو بعرفات (۳۶).

من باب القضاء کی یکون ملغی بالإسلام لالغاء سببه، فیکون الإسلام بالنسبة إلی الحج نظیر الاسلام فی أثناء وقت صلاة الظهر و العصر غیر رافع لوجوب الصلاة، إذ لم تتحقق القبلیة. و قد عرفت أنّه لا یرفع سببیة مطلق الأسباب الحاصلة فی حال الکفر و إلا لما وجبت علیه الصلاة لو أسلم فی اثناء وقتها و لا یلتزم به أحد.

فالحق إذا مع صاحب المدارک فی اختیاره وجوب الحج بعد انتقاء الاستطاعة، فتدبر جیدا.

---

(۳۵) بما أنّه لا یصح إحرامه حال کفره علیه أن یعود الی المیقات، فیحرم منه ثانیا للزوم کون الاحرام منه، و مع عدم التمکن من الرجوع الی المیقات، قیل إنّه یحرم من مکانه الذی هو فیه، إلحاقا له بالناسی و الجاهل.

فلا بد من معرفة أن الدلیل الدال علی جواز الاحرام من مکانه عند عدم التمکن من العودة الی المیقات هل یعم جمیع من لم یتمکن أو أنّه یختص بالناسی و الجاهل. و تحقیق ذلک فی محله إن شاء اللّه تعالی. فانتظر.

(۳۶) یظهر منه أن غایة إحرامه عرفات.

و أورد علیه فی «المسالک» بأنه ینبغی أن یقول: «أحرم و لو بالمشعر»، إذ هو

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۷۹

....

الفرد الخفی و مقتضی الترقی و التعمیم ذلک، و هو لا وقع له إذ لعله لا یری ذلک و یری بأنّ غایة مکان الاحرام هی عرفات و هو المشهور. و علی کل، فمحل الکلام هو أن غایة الاحرام هل هو المشعر أو عرفات؟ و لا بدّ من معرفة ذلک من ملاحظة دلیله و هو یأتی فی محله إن شاء اللّه تعالی.

ثمّ إنه بناء علی لزوم الاحرام من عرفات و لم یتمکن منه و کان بالمشعر قد یدعی إجزاء عمله لوجود ما دل علی ان «من أدرک المشعر فقد أدرک الحج «۱»».

و فیه: مع تسلیم عمومها و عدم اختصاصها بموردها و هو المملوک أن النص المزبور غیر ناظر الی عدم الاحرام، بل الی عدم الاجزاء و الشرائط الأخری للحج، فلا تشمل من لم یحرم من محله «۲».

ثمّ إنه لو أحرم من عرفات و صحّ حجه، فهل علیه أن یعتمر بعد الحج أو یکتفی بذلک؟

قیل «۳» علیه أن یعتمر و ینقلب حجه إلی حج الإفراد لانه من موارد الضرورة التی ینقلب الحج فیها.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۲۳: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۹ و ۱۳.

(۲)- قد یشکل بأنّه لو کان النص المزبور ناظرا الی عدم الاحرام فهو غیر نافع، لأنّه یلغی اثر عدم الاحرام فی السابق، امّا اللاحق فلا، و علیه، فیلزمه الاحرام لاحقا، و هو غیر متمکن منه، للزومه من عرفات- کما هو الفرض- و المفروض أنّه لا یتمکن منه فیها، کما أنّه لو قلنا بعدم نظره الی عدم الاحرام فی الزمان السابق، لم یصح حجه، و لو أحرم فعلا من عرفات، لانه قد مضی زمان لم یکن فیه محرما،

مع اعتباره.

و قد وقع الكلام مع السيد الاستاذ- دام ظله- حول هذا الاشكال، و أوكل وضوح بطلانه و صحته إلى محله و تحقيق نحو اعتبار الاحرام. (المقرّر)

(۳)- الشهيد الثانی، زين الدين: مسالک الافهام، ج ۲: ص ۱۴۵، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۸۰

و لو حج المسلم ثم ارتدّ لم يعد على الاصحّ (۳۷).

و قد يقال بالاكتفاء به لروايات: «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج» و هو- أی الحج- اسم لمجموع العمرة و الحج. و تحقيق ذلک فی محله إن شاء اللّه تعالى.

فانتظر.

---

(۳۷) قد يلتزم بلغوية حجه السابق و لزوم الحج عليه لو استطاع بعد اسلامه لوجهين:

الأول: أن ارتداده يكشف عن كفره الواقعی حال اسلامه الأول فيكون حجه باطلا لعدم صحة الحج من الكافر.

و فيه: أنّه لا دليل على ذلک، بل الدليل على خلافه و هو الآية الشريفة المثبتة للكفر بعد الايمان فضلا عن الاسلام و هی قوله عزّ و جل إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً «۱».

الثانی: ما دل من الكتاب المجيد على إحباط عمل من يكفر و هو قوله تعالى:

مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كافِرٌ فَأُولئِکَ حَبِطَتْ أَعْمالُهُمْ «۲»- الآية

و فيه: أنه إنما يدل على نفی الثواب لا على بطلان العمل. مضافا الى امكان دعوى ظهورها فيمن استمر كفره الى الموت، فلا تشمل من أسلم بعد كفره. هذا من حيث الدليل الخاص.

و أما القاعدة الأولية، فهی تقتضی الاجزاء. لأنه جاء بالعمل مطابقا للأمر فيسقط.

---

(۱)- سورة النساء، ۴: ۱۳۷.

(۲)- سورة البقرة، ۲: ۲۱۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۸۱

و لو لم يكن مستطيعا فصار كذلک فی حال ردته، وجب عليه الحج و صحّ منه إذا تاب. و لو أحرم مسلما ثم ارتد ثم تاب، لم يبطل احرامه على الاصحّ (۳۸)، و المخالف إذا استبصر، لا يعيد الحج إلا أن يخلّ بركن منه (۳۹).

---

(۳۸) احتمال بطلان إحرامه و لزوم تجديده تستند الى الوجهين السابقين فی بطلان حج من يرتد و قد عرفت ما فيهما. و الى دعوى لزوم النية الاستمرارية المستمرة بالاستدامة الحكمية، كالصلاة و الصوم، و هو مما لا وجه له، بل لازمه عدم صحة الاحرام من مثل المغمى عليه فی الاثناء و نحوه و هو مما لا يلتزم به أحد.

(۳۹) قد ادعى اشتراط العمل بالايمان، فلا يصح بدونه. و استدل له بما ورد من عدم قبول الأعمال بدون الولاية و أنّها تكون بدونها كالرماد فی مهبّ الريح، و أنّها كأن لم تكن و نحو ذلک من المضامين، ک:

رواية محمد بن مسلم، قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «كلّ من دان اللّه عزّ و جل بعبادة يجهد فيها نفسه و لا امام له من اللّه فسعيه غير مقبول و هو ضال متحير و اللّه شانئ لاعماله- إلى أن قال:- و ان مات على هذه الحال مات ميتة كفر و نفاق. و اعلم يا

محمـد إنّ أئمّـة الجور و أتبـاعهم لمعزولون عن دين اللّه قـد ضـلوا و أضـلوا فأعمـالهم التى يعملونها كرماد اشـتدت به الريـح فى يوم عاصف لا يقدرون ممّا كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد «۱»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱/ باب ۲۹: من ابواب مقدمة العبادات، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۸۲

....

و روايـة أبى حمزة الثمـالى- فى حـديث- عن على بن الحسـين عليه السّـلام: «... و لو ان رجلا عمّر ما عمر نوح فى قومه الف سـنة الّا خمسـين عاما يصوم النهار و يقوم الليل فى ذلك المكان (يعنى بين الركن و المقام الوارد فى صدر الحديث) ثم لقى اللّه بغير و لا يتنا لم ينفعه ذلك شيئا «۱»».

و رواية المعلى بن خنيس، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «يا معلّى، لو أن عبدا عبد اللّه مائة عام ما بين الركن و المقام يصوم النهار و يقوم الليل حتى يسقط حاجباه على عينيه و يلتقى تراقبه هرما جاهلا بحقنا لم يكن له ثواب «۲»».

و رواية زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام- فى حديث- قال: «ذروة الأمر و سنامه و مفتاحه و باب الاشياء و رضا الرحمن الطاعة للامام بعـد معرفته أمّا لو أن رجلاـ قـام ليله و صام نهاره و تصـدق بجميع ماله و حـج جميع دهره و لم يعرف ولايـة ولى اللّه فيواليه و يكون جميع اعماله بدلالته إليه ما كان له على اللّه حق فى ثوابه و لا كان من أهل الايمان «۳»». و غير ذلك من الروايات المختلفة المضامين الواحدة المرمى، فراجعها فى مظانها.

هذا، و لكن المشهور على خلاف ذلك و قد ادعى أنّ نفى القبول مرجعه الى نفى الثواب لا عدم الاجزاء و عدم سقوط الأمر.

و التحقيق ان يقـال: إنّ قوله عزّ من قائـل: فَمَنْ يَعْمَـلْ مِثْقـالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَـرًّا يَرَهُ «۴» يدل على ترتب الجزاء على فعل الخير و

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱/ باب ۲۹: من ابواب مقدمة العبادات، ح ۱۲.

(۲)- المصدر، ح ۱۳.

قمّى، سـيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ۱، ص: ۱۸۲

(۳)- المصدر، ح ۲.

(۴)- سورة الزلزال، ۹۹: ۷ و ۸.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۸۳

....

أنّه يرى اثره و لـو كـان ذلـك الخير مثقـال ذرة، و هى صـريحة تقريبـا فى ترتب الجزاء على فعـل الخير و لو صـدر من فـاسق مرتكب للمعاصى. إذ لو اريد الفرد العادل لم يكن وجه للتأكيد على الجزاء على الخير و لو كان الصادر مثقال ذرة.

و بعبـارة أخرى: أنّها ظـاهرة فى ترتّب الجزاء على الخير و أنه لاـ يضـيع فعل الخير عنـد اللّه و لو كان مثقال ذرة لا غير. و هـذا المعنى

يتصادم مع مفاد قوله تعالى: إِنَّمٰا يَتَقَبَّلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ «۱» فإنه ظاهر فى عدم القبول من غير المتقين كما لا يخفى.

و طريقة الجمع أن نقول: باب القبول مرتبة خاصة من مراتب العمل بأن يكون مورد الرضى النفسى و ليس هو مجرد إعطاء الثواب.

و هـذا فى العرفيات كثير، فقد يترتب على العمل جزاؤه و لكنّه لا يرضـى به و لا يقع موقع القبول من نفسه لعدم كماله، فالمستأجر قد يرى نفسه ملزما بـدفع الأجر للاجير على خياطـة ثوبه و لكن الخياطة لا تكون مورد رضاه لعدم كونها بنحو كامل من الهندسة الخياطية و الجمال و الدقّة. فالقبول مرتبة أعلى من مرتبة استحقاق الثواب.

فلدينا للعمل مراتب ثلاث: مرتبة موافقة الأمر به و مرتبة ترتب الثواب عليه و مرتبة القبول. و بذلك يظهر أنه لا تصادم بين الآيتين.

و إذا ثبت بـذلك أن القبول عبارة عن معنى واقعى و إن لم نـدرك حد تلك المرتبة بل يكفى معرفة وجودها بنحو الإجمال، فكل ما ورد من التعبير بالقبول يحمل عليه.

و عليه، فما ورد من عدم قبول العمل من المخالف يراد به ذلك و لا يراد به

---

(۱)- سورة المائدة، ۵: ۲۷.

....

بطلان عمله كما ادعى و لا نفى الثواب عليه كما عليه المشهور.

و أما مـا ورد من أنه كـأن لم يكن أو أنّه كالرمـاد فى مهبّ الريـح، فلاـ يـدل على بطلاـن العمل، بل على خلافه، إذ يـدل على وجود الثواب و الجزاء لكنه فى معرض العاصـفة القويـة التى لاـ تبقيه و تجعـل وجوده كعـدمه و ذلـك لاـ ينـافى حصول الكسـر و الانكسار فيخفف عنهم العذاب و لكن لا تصل النوبة الى تحصيل الثواب، فلا يكون عملهم مؤثرا فى ذلك.

و هذا هو المراد ممّا جاء فى بعض النصوص من أنّه لم ينفعهم عملهم شيئا يعنى فيما ينتظرونه فى المثوبة لا فى تخفيف العقوبة.

و لو أراد من ذلك بطلان العمل لكان اللازم أن يعبر بأن عملهم باطل لا أنه كالعدم الظاهر فى التنزيل لا فى كونه عدما حقيقة.

و بالجملـة، فالالتزام بترتب الأثر على عمل المخالف الخيرى و لو بمقـدار تخفيف العذاب عنهم بالكسـر و الانكسار لا ينافيه نص و لا دليل و يكون ذلك موافقا لقوله تعالى: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقٰالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ.

و إذا لم يثبت بطلان العمل بالدليل الخاص، فمقتضى القاعدة صحته و تحقق الاجزاء، بل حصول الأثر بمقتضى الآية الكريمة. فتدبر.

ثمّ إنه بعـد ذلك يقع البحث فى الفرع الذى ذكره المصـنف من إجزاء حج المخالف بعد استبصاره- و إن كان مخالفا لما هو المعتبر عندنا- و هذا لا اشكال فيه فى الجملة لدلالة النصوص عليه ك:

روايـة بريـد بن معاويـة العجلى، قال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن رجل حـج و هو لا يعرف هذا الأمر ثم منّ اللّه عليه بمعرفته و الدينونة به، أ عليه حجة الاسلام و قد قضى فريضته؟ فقال: «قد قضى فريضة أو لو حج لكان أحب إلىّ. قال: و

....

سألته عن رجل حج و هو فى بعض هذه الاصـناف من أهل القبلة ناصب متديّن ثمّ منّ اللّه عليه فعرف هذا الأمر يقضى حجة الاسلام؟ فقال: يقضى أحب إلىّ «۱»».

و روايـة عمر بن اذينـة، قال: كتبت إلى أبى عبـد اللّه عليه السّـلام أسأله عن رجل حج و لا يدرى و لا يعرف هذا الأمر ثمّ منّ اللّه عليه بمعرفته و الدينونة به أ عليه حجة الاسلام؟ قال: «قد قضى فريضة اللّه و الحج أحب إلى «۲»».

و فى رواية الكلينى زيادة: «انه سأله عن رجل هو فى بعض هذه الاصناف من أهل القبلة ناصب متدين ثمّ منّ اللّه عليه فعرف هذا الأمر

أ يقضى عنه حجة الاسلام أو عليه ان يحج من قابل؟ قال: يحج أحب إلى «۳»».

اما روايـة على بن مهزيار، قال: كتب ابراهيم بن محمـد بن عمران الهمـدانى إلى أبى جعفر عليه السّلام: «انّى حججت و انا مخالف و كنت صرورة فدخلت متمتعا بالعمرة الى الحج؛ قال: فكتب إليه: أعد حجك «۴»».

فهى تحمل على الاستحباب ببركة غيرها الصريحة فى استحباب الاعادة و عدم الوجوب.

و يقع البحث فى جهتين:

الجهـة الأولى: ما استثناه المصـنف رحمه اللّه من صور الإجزاء و هو صورة الاخلال بركن منه، و قد وقع البحث فى ان المراد الاخلال بركن عندنا أو عندهم.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۳: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- الكلينى، محمد بن يعقوب: الفروع من الكافى، ج ۴: ص ۲۷۳/ ح ۴، الطبعة الاولى.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۳: من ابواب وجوب الحج و شرائطه، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۸۶

....

و قيل: بأنّ المراد بالركن الركن عندنا، و استقرب فى «المدارك «۱»» إرادة الركن عنـدهم. و ادعى خلو النصوص من حديث الركن، بل هى مطلقة.

و تحقيق الكلام: أن المحتمل فى الروايات الدالة على الاجزاء وجوه أربعة:

الأول: ان يكون النظر فيهـا الى الغاء جهات النقص الموجودة فى العمل بأىّ نحو كانت من الاخلال بالجزء أو الشـرط عمـدا أو جهلا باعتبار المخالفـة ركنا كان او غيره عنـدنا أو عنـدهم، و من جهة فقدان الولاية أيضا بناء على دخالتها فى الصـحة و لو باسـتظهار ذلك من نفس هذه النصوص.

الثانى: أن يكون النظر فيها الى الغاء جهة النقص الحاصلة من عدم الولاية فقط.

الثالث: أن يكون النظر فيها الى الغاء جهـة النقص الحاصـلة من فقدان الجزء أو الشـرط الناشـئ من اختلاف المذهب من دون نظر الى عـدم الولاية و يترتب عليه أنه لو جاء بالعمل على وفق المذهب الحق لم ينفع لعدم الولاية- بناء على اعتبارها فى الصـحة- و النصوص غير ناظرة إليها، بخلاف الحال على الاحتمال الثانى. فالتفت.

الرابع: أن يكون النظر فيها الى الغاء جهة النقص الحاصلة من عدم الولاية و من عدم الجزء او الشرط الناشئ من اختلاف المذهب.

و الأوجه هو الأخير، إذ هى ظاهرة فى كون المسئول عنه إخلال جهة النقص الناشئة من المخالفة فى المذهب لا مطلق النقص الحاصل حال عدم الولاية و لو كان عن علم و عمد فلا يتّجه الأول.

كما أنّها لا يقتصر فيها على النظر الى مجرد عدم الولاية، فإنه لم يثبت

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۷۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۸۷

....

شرطيتهـا مضافـا إلى الحكم بالاـجزاء مطلقـا مع أن الفرد الظـاهر الغالب هو صـدور العمل ناقصا و مخالفا عمّا عليه أهل الحق و لا أقل

الاختلاف فى مثل الوضوء و الصلاة للطواف و بعض الاعمال الاخرى.

و مقتضى إطلاقها شمولها للإخلال بالركن عندنا لشمولها لمطلق المخالفة الناشئة من اختلاف المذهب. كما أن النظر غير مقصور على الاخلال بما هو معتبر غير الولاية، إذ هى ظاهرة فى النظر الى جهة عدم الولاية، و كون عمله صدر فى حال الخلاف، فتدبر.

و من هنا يظهر أن الحق هو تقييد الركن بالركن عندهم و عندنا، إذ المخالفة هاهنا لم تنشأ عن الاختلاف فى المذهب فلا تلغى إلا على الوجه الأول و هو ضعيف كما عرفت.

الجهة الثانية: فى شمول الحكم بالاجزاء لمن حكم بكفره من فرق المسلمين كالنواصب. و يقع الكلام فيه:

تارة: بلحاظ مقتضى القاعدة من جهة كفره بناء على عدم صحة عمل الكافر و جريان حكم الكافر عليه.

و أخرى: بلحاظ النصوص الخاصة.

أما مقتضى القاعدة، فالمسلم المحكوم بكفره يختلف عن الكافر فى ثبوت أصل الحكم بالنسبة إليه، فإنّه قابل لتعلق التكليف به و توجهه إليه لإمكان انبعاثه بعد اعتقاده بالحكم، بخلاف الكافر على ما عرفت. فهذا النوع مكلّف بالحكم.

كما أنّه لا يمكننا إجراء حكم الكافر بالنسبة إليه فى نفى القضاء عنه لو أسلم بدعوى شمول النبوى «الاسلام يجبّ ما قبله» له، إذ قد عرفت عدم ظهوره فى نفى

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۸۸

....

القضاء بل هو ظاهر فى محو السيئات كالتوبة، و نفى القضاء عن الكافر كان بالسيرة و لم يثبت قيامها فى من حكم بكفره.

فالقدر المتيقن منها غير هذا النوع من الكفار.

فلا تقتضى القاعدة نفى وجوب قضاء أعماله الباطلة لوقوعها حال كفره كما تقتضى نفى القضاء عن الكافر الذى يسلم.

مضافا الى ما عرفت من عدم فائدة النبوى فى نفى إعادة الحج لأنّه ليس من قبيل القضاء بل من قبيل الواجب للواسع.

و أما النصوص المتقدمة، فقد يدّعى عدم شمولها لمثل الناصب لظهورها فى الغاء جهة المخالفة و عدم الولاية و ما ينشأ عن ذلك من مخالفات فى نفس العمل فقط، و لا نظر لها الى جهة اخرى لا ترتبط بذلك توجب البطلان و هى الكفر.

و يدفعها: أنّه قد ورد التصريح فى نصوص متعددة باجزاء ما صدر من الناصب من حج- كما تقدم- و غيره «۱»، لصحيحة محمد بن مسلم و بريد و زرارة و الفضيل بن يسار، عن أبى جعفر و أبى عبد اللّه عليهما السّلام فى الرجل يكون فى بعض هذه الاهواء كالحرورية و المرجئة و العثمانية و القدرية ثم يتوب و يعرف هذا الأمر و يحس رأيه أ يعيد كل صلاة صلاها أو صوم أو زكاة أو حج أو ليس عليه إعادة بالشىء من ذلك؟ قال: «ليس عليه إعادة شىء من ذلك غير الزكاة- الحديث «۲»». و ذلك يكشف عن إرادة مطلق المخالفين و لو كان محكوما بكفره فتدبر.

و قد يدعى معارضة هذه النصوص برواية أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام،

---

(۱)- ذكرها فى «المدارك» فى هذا الفرع (- مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۷۴).

(۲)- الكلينى، محمد بن يعقوب: الفروع من الكافى، ج ۳: ص ۵۴۵/ ح ۱، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۸۹

و هل الرجوع إلى الكفاية من صناعة، أو مال، أو حرفة شرط فى وجوب الحج؟ قيل: نعم، لرواية أبى الربيع، و قيل: لا، عملا بعموم الآية و هو الاولى (۴۰). و إذا اجتمعت الشرائط فحج متسكّعا، أو حج ماشيا، أو حج فى نفقة غيره، أجزأه عن الفرض (۴۱). و من وجب عليه الحج، فالمشى أفضل له من الركوب (۴۲).

قال: «و كذلك الناصب إذا عرف فعليه الحج و إن كان قد حج «۱»»؛ و لكن قيل إنها ضعيفة السند، مع أن كثرة تلك النصوص الدالة على الاجزاء توجب الاطمئنان لو لا القطع بمضمونها، فتطرح هذه الرواية مضافا الى امكان دعوى حملها على الاستحباب. فتأمل «۲».

---

(۴۰) قد تقدم ترجيح اعتباره بمقدار يكون عدمه مخلا بالاستطاعة عرفا. و عرفت أنّه مضمون الرواية لا أكثر. فراجع «مسألة ۵۷» من مسائل «العروة».

(۴۱) لكون شرط الوجوب هو الاستطاعة دون أعمالها خارجا فأنه لا يشترط في الحج أكثر من ذلك، فالإجزاء لأجل أنه جاء بالعمل مطابقا للأمر من دون مخالفة.

(۴۲) من النصوص «۳» ما يدل على أفضلية المشي بقول مطلق، ك:

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۳: من ابواب وجوب الحج، ح ۵.

(۲)- اشارة إلى منافاة ذلك بظهور «فعليه».

(۳)- ذكر جميعها في «وسائل الشيعة» (ج ۸/ باب ۳۲ و ۳۳: من ابواب وجوب الحج).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۹۰

....

رواية ابن سنان عن أبي عبد اللّه عليه السّلام، قال: «ما عبد اللّه بشيء أشد من المشي و أفضل».

و في رواية «الخصال»، عن أبي الربيع الشامي، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام، قال:

«ما عبد اللّه بشيء أفضل من الصمت و المشي إلى بيته».

و منها ما يدل على أفضلية الركوب بقول مطلق، ك:

رواية رفاعة قال: «سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام رجل الركوب أفضل أم المشي؟

فقال: الركوب أفضل من المشي، لأن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ركب».

و رواية ابن بكير، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام: «أنّه سئل عن الحج ماشيا أفضل أو راكبا؟ فقال: بل راكبا، فإن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله حجّ راكبا».

و منها ما يقيد أفضلية الركوب لأجل القوة على الدعاء و العبادة، ك:

رواية سيف التمار، عن أبي عبد اللّه- في حديث-: «... فقلت: أي شيء أحب إليك نمشي أو نركب؟ فقال: تركبون أحبّ إلي فإن ذلك أقوى على الدعاء و العبادة».

و منها ما ورد فيها أفضلية الركوب إذا كان الحامل على المشي تقتير المال و توفيره و عدم صرفه، ك:

رواية أبي بصير، عن الصادق عليه السّلام: «أنّه سأله عن المشي أفضل أو الركوب؟

فقال: إذا كان الرجل موسرا فمشى ليكون أفضل لنفقته فالركوب أفضل».

و منها «۱» ما ورد فيها أفضلية المشي إذا كانت تساق معه محامله و رحاله، ك:

رواية عبد اللّه بن بكير، قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السّلام: «إنّا نريد الخروج إلى مكة مشاة، فقال: لا- تمشوا و اركبوا. فقلت: أصلحك اللّه، إنه بلغنا أن الحسن بن

---

(۱)- هذا التفصيل لم يتعرض إليه السيد الاستاذ- دام ظله- و قد كتبته سهوا. فالتفت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۹۱

اذا لم يضعفه (۴۳)، و مع الضعف الركوب أفضل.

مسائل أربع

[الاولى اذا استقرّ الحج فى ذمته ثم مات، قضى عنه من أصل تركته]

الاولى: اذا استقرّ الحج فى ذمته ثم مات، قضى عنه من أصل تركته. فان كان عليه دين و ضاقت التركة، قسمت على الدين و على اجرة المثل بالحصص (۴۴).

على حج عشرين حجة ماشيا، فقال: إن الحسن بن على عليه السّلام كان يمشى و تساق معه محامله و رحاله».

و لأجل اختلاف النصوص اختلفت الاقوال من حيث إطلاق أفضلية الركوب أو المشى أو التفصيل بأنحائه الثلاثة.

و الحق هو الالتزام بالتقيدات الثلاثة حملا للمطلق على المقيد. فيلتزم بأفضلية المشى ما لم يضعفه عن الدعاء أو كان لأجل شحّ النفس أو مع مظهر الذلة أو التعرض للخطر و الأذى كما هو مقتضى التقييد الثالث و هناك تقييد آخر رابع و هو أفضلية الركوب لو كان لأجل الوصول سريعا و المقام هناك لأجل العبادة. و تدل عليه رواية هشام بن سالم، أنّه قال لابى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث-: «أيّما أفضل: نركب إلى مكة فنعجل فنقيم بها الى أن يقدم الماشى أو نمشى؟ فقال: الركوب أفضل». و الأمر سهل ما دام الحكم استحبابيا.

---

(۴۳) يعنى عن الدعاء.

(۴۴) هذه المسألة اشتملت على حكمين:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۱۹۲

....

أحدهما: وجوب قضاء الحج عمن مات و قد استقر عليه الحج من أصل تركته.

و الآخر: توزيع التركة بالحصص على الدين و اجرة مثل الحج لو ضاقت عنهما.

أما الحكم الأول، فهو ممّا لا إشكال فيه نصا و فتوى، فإن النصوص الدالة على لزوم القضاء عنه من اصل التركة متعددة، ك:

رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «يقضى عن الرجل حجة الاسلام من جميع ماله «۱»».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل مات فأوصى أن يحج عنه قال: إن كان صرورة فمن جميع المال و إن كان تطوعا فمن ثلثه «۲»».

و نحوها روايته الاخرى و فيها: «إنه بمنزلة الدين الواجب «۳»».

و فى بعض آخر التعبير ب: «أنّها دين عليه «۴»».

و أما الحكم الثانى: فهو الموجود فى كلمات الفقهاء و يقع البحث فى جهتين:

الجهة الأولى: فيما هو مقتضى القواعد الأولية، فنقول: أن المورد يكون من موارد التزاحم فإن وجوب قضاء الحج و وجوب اداء الدين عن الميت يزاحم كل منهما الآخر، لعدم القدرة على امتثالهما معا بعد قصور التركة. و الثابت فى باب

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۵: من ابواب وجوب الحج، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۴.

(۴)- المصدر، ح ۵.

....

التزاحم هو التخییر بین المتزاحمین لو لم یکن أحدهما أهم و مع أهمیة أحدهما یتعین تقدیمه علی الآخر.

و علیه، فإذا لم تثبت أهمیة أحد الحکمین فیما نحن فیه، فالتخییر متعین.

فللولی أن یصرف المال فی أداء الحج و له أن یصرفه فی أداء الدین مخیّرا فی ذلک، إلا أنه قد ورد فی بعض النصوص تقدیم الحج علی الدین، کروایة برید العجلی، عن أبی جعفر علیه السّلام- فی حدیث-: «... و إن کان مات و هو صرورة قبل أن یحرم جعل جمله و زاده و نفقته و ما معه فی حجة الاسلام فإن فضل عن ذلک شیء فهو للورثة إن لم یکن علیه دین «۱»».

الجهة الثانیة: فی ما ورد فی کلمات الفقهاء من التوزیع بالحصص، فإنه غیر سدید کبرویا و صغرویا.

أما کبرویا: فلأنه لا دلیل علیه سوی ما یدعی من قاعدة العدل و الانصاف المتصیدة من بعض الموارد و لعل منها مورد الارث إذا اقصرت الترکة عن وفاء الدیون، فإنه یحکم بالتوزیع بین الغرماء بالحصص.

و من الواضح أنها لو ثبتت فهی ثابتة بالنسبة الی حقوق الناس فیما بینهم و لا ثبوت لها بالنسبة الی حقوق اللّه تعالی، و هو حکم علی خلاف القاعدة. فإنک عرفت أن القاعدة فی مورد التزاحم هی التخییر مع عدم الأهمیة و لو لا هذه القاعدة أو الدلیل الخاص لاتّجه الحکم بالتخییر فی باب المفلّس و نحوه لا الحکم بالتوزیع بالحصص، فإنه لا یتلاءم مع مقتضی قواعد المزاحمة.

و أما صغرویا: فلأنه لا معنی للتوزیع فیما نحن فیه؛ لأنّه من الواضح أن ما یجب قضاؤه هو الحج بمعنی المجموع المرکب من الحج و العمرة. و أما أحد العملین

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۲۶: من ابواب وجوب الحج، ح ۲.

[الثانیة یقضی الحج من أقرب الاماکن]

الثانیة: یقضی الحج من أقرب الاماکن، و قیل: یستأجر من بلد المیت (۴۵)، و قیل: ان اتسع المال فمن بلده، و إلا فمن حیث یمکن، و الأول أشبه.

فلا دلیل علی لزوم قضائه کونه من أصل المال.

و حینئذ نقول: إن الحج الواجب إن کان هو الحج من أقرب المواقیت، فلا یجدی التوزیع المدّعی، إذ حصة أجرة الحج لا تفی به کما هو الفرض، و بعض العمل لا یجب قضاؤه.

و إن کان هو الحج من البلد، فهو إنما یجب مع سعة المال و مع عدم سعته لا یجب الحج إلا من المیقات، و المفروض عدم السعة فی المال فیما نحن فیه بعد فرض وجوب أداء الدین و ضیق الترکة لانتفاء التمکن عرفا حینئذ، فیکون الواجب هو الحج من المیقات و یکون التوزیع بنسبة اجرته فیعود المحذور السابق.

و بالجملة «۱»، لا نتعقل للتوزیع مضی یجدی فی الاتیان بالحج کما یفرضه الاصحاب حیث یقولون: «إنّه إن وفت حصة الحج به فهو و إلّا فکذا «۲»».

---

(۴۵) هـذه المسألة وقعت محلا للخلاف، فالمشـهور على أن الواجب هو الحج من الميقات ببيان: أن الواجب نفس الاعمال و الذهاب مقدمة إليه فيجب من

---

(۱)- لعل الوجه فيما ذكره الاصحاب هو أن التوزيع على الدين و اجرة المثل لا ينافى وفاء الحصة بالحج كما لو حصل شخص يذهب الى الحـج نيابـة بأقـل: من اجرة المثـل، فموضوع التوزيع ليس أقـل افراد الاـجرة بل اجرة المثل فيمكن ان تكون حصـتها وافيـة بالحج بالنحو الذى عرفت. (المقرر)

(۲)- اليزدى، محمد كاظم: العروة الوثقى/ كتاب الحج، المسألة ۸۳: فى شرائط وجوب الحج.

....

باب المقدمة عند الاحتياج إليه، فمع وجود النائب من الميقات لا يحتاج إليه، فلا يلزم سوى النيابة من الميقات.

و قد ذهب ابن إدريس «۱» الى وجوب الحج من البلد محتجا بوجهين:

الأول: أن المحجوج عنه كان يجب عليه الحج من البلد و نفقة طريقه، فمع الموت لا تسقط النفقة.

الثانى: تواتر الاخبار بذلك.

و نـاقشه المحقق «۲» فى «المعتبر»: بـأن دعوى التواتر غلـط فـإنه لم نقف فى ذلـك على خبر شـاذ، فكيف يـدعى التواتر، و أن دعوى وجوب الحج من البلد على المحجوج عنه ليست بشىء، فإنه لو أفاق المجنون عند بعض المواقيت أو استغنى الفقير وجب ان يحج من موضعه و لا يجب عليه أن يرجع من بلده ثمّ ينشئ سفر الحج.

أقول: التحقيق يقضى بموافقة ابن ادريس فى كلا وجهيه.

أمّا الأول: فلأن الظاهر من أدلة وجوب الحج فى مواردها المختلفة سواء فى ذلك الآية و النصوص أن الواجب هو الذهاب الى مكة و السـفر إليها، كما هو ظاهر لفظ الحـج الـذى هو بمعنى القصـد. و أما الاعمال المخصوصـة فهى واجبـة فى هـذا الـذهاب، فالحج اسـم للـذهاب الى مكـة المقيـد بالاعمال الخاصة، لا أنه اسم لنفس الاعمال و الذهاب مقدمة إليه. و لذا يعبّر عن الحج بالفارسيّة ب: «مكه رفتن».

و دليل القضاء يدل على لزوم قضاء ما هو الواجب، فيجب قضاء الذهاب

---

(۱)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۱۶، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- المحقق الحلى، جعفر بن الحسن: المعتبر، ج ۲: ص ۷۶۰، ط مؤسسة سيد الشهداء عليه السّلام.

....

الى مكة و السفر إليها.

فيندفع ما ذكره فى «المدارك «۱»» من أنه لو سـلمنا وجوبه لم يلزم من ذلك وجوب قضاءه لان القضاء، إنما يجب بدليل من خارج و هو إنما قام على وجوب قضاء الحج خاصة.

فانه قد عرفت ان الحج اسم للذهاب و ليس هو واجبا آخر غير الحج.

و أما الثانى: فلأن من يتتبع الاخبار يراها متظافرة فى اداء هذا المعنى و دالة بنحو قطعى على أن القضاء من البلد. و هى طوائف:

الطائفـة الأـولى: مـا دل على لزوم الاسـتنابة فى حـال الحياة لو لم يتمكن من الحـج فأنه قـد ورد الأمر فيما بتجهيز رجل و هو ظاهر فى

ارساله من البلد لا من الميقات.

و لو أبيت إلا- عن انكار ظهوره فى ذلك و أنه ليس ظاهر الا- بتهيئة الرجل للحج، فقد ورد فى بعضها: «فجهّز رجلا ثمّ ابعثه يحج عنك»، فأنها صريحة فى النيابة من البلد لصراحة البعث فى ذلك و هذا يكون قرينة على أن المراد بالتجهيز هو التهيئة من البلد.

و قد يشكل الاستدلال بهذه الطائفة من جهتين:

الأولى: أنّها- على التحقيق- تتكفل حكما استحبابيا لا إلزاميا، فلا ظهور لها فى لزوم الاستنابة من البلد.

الثانية: أنها حكم على الحى، فالتعدى الى الميت قياس.

و تندفع الجهة الأولى من الاشكال: بأنها إنما تدل على استحباب اصل العمل، فلا ينافى ذلك لزوم بعض الخصوصيات فيه، بمعنى اعتباره فيه و عدم

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۸۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

....

صحته بدونه، كلزوم الركوع فى الصلاة الاستحبابية، و لا موجب لرفع اليد عن ظهور الدليل فى اللزوم.

و تندفع الجهة الثانية: أنها خلاف الظاهر فإن الظاهر كون الحكم المذكور هو الثابت فى باب النيابة لا أنه لخصوص الحى.

الطائفة الثانية: ما ورد فى باب الوصية من كون لزوم الحج من البلد فى ذهن السائل و تقرير الامام عليه السّلام له، و هو رواية عبد اللّه بن بكير، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام:

«أنه سئل عن رجل أوصى بماله فى الحج فكان لا يبلغ ما يحج به من بلاده قال:

فيعطى فى الموضع الّذى يحج به عنه «۱»».

فأنه لو لم يكن الحج من البلد لازما لبين الإمام عليه السّلام للسائل ذلك و رفع ما هو مرتكز فى ذهنه، فعدم ذلك تقرير منه عليه السّلام للسائل.

الطائفة الثالثة: ما ورد من لزوم الحج من البلد مع سعة المال، و هو رواية محمد بن عبد اللّه، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السّلام عن الرجل يموت فيوصى بالحج من أين يحج عنه؟ قال: «على قدر ماله إن وسعه ماله فمن منزله و ان لم يسعه ماله فمن الكوفة فان لم يسعه من الكوفة فمن المدينة «۲»».

الطائفة الرابعة: ما ورد فيمن أوصى ان يحج عنه كل سنة فلم يسعه ماله من البلد من أنّه يجعل مال سنتين فى حجة واحدة من البلد. أو نحو ذلك، كرواية ابراهيم بن مهزيار، قال و كتبت إليه عليه السّلام: «ان مولاك على بن مهزيار أوصى ان يحج عنه من ضيعة صيّر ربعها لك فى كلّ سنة حجة إلى عشرين دينارا و أنه قد انقطع طريق البصرة فتضاعف المؤن على الناس فليس يكتفون بعشرين دينارا

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲: من ابواب النيابة، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۳.

....

و كذلك اوصى عدة من مواليك فى حجهم. فكتب عليه السّلام: يجعل ثلاث يحج حجتين إن شاء اللّه تعالى «۱»» فأنه لو كان اللازم هو الحج من الميقات و عدم لزوم كونه من البلد، لكان المتجه امره ان يحج عنه من الميقات و بيان عدم لزوم كونه من البلد «۲».

الطائفـة الخامسـة: مـا ورد فیمن مـات فی الطریق قبل الاحرام من أنه یجعل جمله و زاده و نفقته و ما معه فی حجـة الاسـلام الظاهر فی الاستنابة من مكـان الموت بقرینـة جعل الجمل فی الحـج. مع أنه قـد یموت المسافر قبل المیقات بمراحل، فلا یتّجه الحكم إلا باعتبار الحج من البلد الذی مات فیه. و هو روایة برید العجلی المتقدمة فیمن مات قبل الاحرام.

و قد یستشكل فی النصوص الواردة فی باب الوصیة من وجوه:

الأول: ما ذكره فی «المدارک «۳»» انه حكم فی مورد الوصیة، فلعل ظاهر الوصیة كون الحج من البلد فلا یصح التعدی منه الی غیره.

و فیه: ما ذكره فی «الجواهر «۴»»: من عدم الفرق عرفا بین قول الموصی

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۳: من ابواب النیابة، ح ۲.

(۲)- هاهنا اشكال حاصل: إن الذی یلتزم به الفقهاء لزوم الحج: من المیقات لو لم یكف المال فلیتم لم یأمر الامام علیه السّلام بذلک فی هذه المسألة، فالحكم المذكور لا یستقیم علی كلا القولین.

و الجواب أن الحـج المفروض هو الحج الاسـتحبابی إذ لا یجب الحج فی كل عام، فاذا لم یكف المال للحج فی كل سـنة یدور الأمر بین الحج: من المیقات فی كل سنة و الحج: من البلد فی كل سنتین و نحوه فرجّح الامام علیه السّلام الثانی و هو یكفینا فی الاستدلال، لانه یكشف عن وجود خصوصـیة فی الحـج: من البلـد إذ لو لم یكن فی نفسه هو اللازم الأولی و لا خصوصـیة لقطع المسافـة لم یكن وجه لترجیحها علی نفس الحج، فالتفت.

(۳)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحكام ج ۷: ص ۸۶ ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۴)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۲۴، الطبعة الاولی.

....

حجوا عنی و بین قول الشارع حجوا عنه فی انصراف الأول الی الحج من البلد دون الثانی.

الثانی: أنه حكم تعبدی فی باب الوصـیة، فلا وجه للتعدی منه الی غیره لامكان وجود خصوصـیة للوصیة و لو لـم تكن ظاهرة فی إرادة الحج من البلد.

و فیه: أن هنـاک نصوصا «۱» دلت علی لزوم الحـج فی مورد الوصـیة من أصل المال معللـة ذلک بأنه بمنزلة الدین، فإنّه بقرینة التعلیل نستكشف أن الحج الذی یلزم أداؤه فی مورد الوصیة و المفروض أنه من البلد بمنزلة الدین و لذا یخرج من اصل المال لا من الثلث.

فهذه النصوص ظاهرة فی كون الحكم بالحج من البلد لیس تعبدیا فی باب الوصـیة فقط، بل هو الثّابت علی المیت و لاجل ذلک كان دینا و إلا كان الدین خصوص الحج من المیقات لا الحج من البلد. فتدبّر جیّدا.

الثـالث: ما ذكره فی «الجواهر «۲»» معارضـتها بمـا دل علی جواز الحـج من المیقات و هو روایـة زكریا بن آدم، قال: سألت أبا الحسـن علیه السّـلام عن رجل مات و أوصـی بحجة أ یجوز أن یحجّ عنه من غیر البلد الذی مات فیه؟ فقال: «أمّا ما كان دون المیقات فلا بأس «۳»».

و فیه: أن النسـبة بینها و بین روایـة محمد بن عبد اللّه نسـبة العام و الخاص فتقیدها بصورة عدم وفاء المال بالحج من البلد، لأنها مطلقة من هذه الجهة و روایة محمد مقیدة. فلا وجه لدعوی التعارض و الالتزام بتساقطهما و الرجوع

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۲۹: من ابواب وجوب الحج.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۲۴، الطبعة الاولی.

(٣)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢: من ابواب النيابة، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠٠

....

الى الأصول، كأصالة البراءة.

و المتحصل: أنه بملاحظة هذه الطوائف من النصوص مضافا الى الوجه الأول يحصل الجزم بأن الثابت هو لزوم الحج من البلد لا من الميقات، و إنّما هو ثابت مع عدم وفاء المال.

و هذا الحكم موافق للاحتياط و إن كان يخالفه فيما إذا كان الوارث صغيرا لكنه مؤدّى الأدلة فلا محيص عنه.

ثم إنه يقع الكلام فى المراد بالبلد هل هو بلد السكنى أو بلد الموت؟

الظاهر أنه بلد الموت أما بناء على استفادة الحكم من القاعدة- يعنى من الدليل الاولى لثبوت الحج-، فواضح «١» لأن الواجب هو النيابة بما كان لازما على الميت.

و من الواضح أنه يلزمه الحج من المكان الذى هو فيه اين ما توجّه، إذ يتوجه إليه أين ما كان خطاب اذهب الى مكة و ظاهره لزوم الذهاب من مكانه الذى هو فيه.

فإذا مات و الحال هذه كان الواجب عليه هو الذهاب الى مكة من مكانه لأنه قبل الموت كان مورد الخطاب، فتلزم النيابة من مكان الموت.

و هكذا الحكم لو كانت النيابة من البلد مستفادة من النصوص الخاصة لظهور رواية بريد العجلى فى ذلك، كما عرفت، و ظهور رواية زكريا بن آدم،

---

(١)- هذا غير مطرد، لانه إذا مات فى أثناء السنة يكشف عن عدم كونه مكلفا بالحج فى السنة التى مات فيها، بل هو مكلف بالحج فى السنة التى فاتته فلا بد ان يلاحظ البلد الذى كان فيه فى آخر أزمنة تمكنه: من الحج فى السنة الماضية، فقد يكون هو البلد الذى مات فيه، و قد يكون غيره، فالتفت. (المقرر)

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٠١

[الثالثة من وجب عليه حجة الاسلام لا يحج عن غيره]

الثالثة: من وجب عليه حجة الاسلام لا يحج عن غيره، لا فرضا و لا تطوعا (۴۶)، و كذا من وجب عليه بنذر أو إفساد.

لأنها ظاهرة فى كون المركوز فى الاذهان من البلد هو بلد الموت، و رواية «السرائر «١»» ظاهرة فى ذلك أيضا، فيكون ذلك قرينة على كون المقصود من «بلده» أو «منزله» فى الروايات الاخرى هو بلد الموت و إن كانت ظاهرة فى نفسها فى بلد السكن، فلاحظ.

---

(۴۶) استدل لهذا الحكم فى الأول بوجهين:

الأول: أن الأمر يقتضى النهى عن ضده على وجه يقتضى الفساد.

الثانى: أن وجوب الحج فورى، فيكون موقتا، و مع التوقيت لا يصح غيره فى وقته، نظير الصوم فى شهر رمضان، حيث لا يصحّ أن يكون غير الصوم الواجب لاختصاص الوقت به.

و ناقش صاحب الجواهر رحمه اللّه «٢» كلا الوجهين بعد ذكرهما.

أما الأول: فبأن التحقيق أن الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده.

و أما الثانی: فبأن الفوریـة لا تسـتلزم التوقیت و لو سـلم، فلا دلیل علی عـدم قبول الوقت لغیر حج الاسـلام و الحکم بذلک یحتاج الی دلیل.

و تحقیق الحال فیما هو مقتضی القاعدة الأولیة فی کلتا الصورتین: أن الحج الندبی.

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۲: من ابواب النیابة، ح ۴.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۷: ص ۳۲۸، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۰۲

....

تارة: یلتزم بأنّه عمل آخر غیر الحـج الوجوبی، بمعنی أنه یختلف عنه حقیقـة و إن اتفق معه صورة، فیکون الفارق بینهما جهـة قصدیّة، کالفارق بین صلاة الظهر و العصر و صلاة الصحیح و نافلتها.

و اخری: یلتزم بأنه لا فرق بین العملین اصـلا سوی أن هـذا مأمور به بنحو الوجوب للموضوع الخاص و هو المسـتطیع و ذاک مأمور به بنحو الندب.

فعلی الأول، یکون الاتیان باحـدهما مانعا من تحقق الآخر، فیتحقق التضاد بینهما و التزاحم بین حکمیهما، فیقـدم الوجوب لا محالة إلا أنه لو جـاء بالعمـل بقصـد الأـمر النـدبی یکون صـحیحا لتعلق الأـمر به نـدبا بنحو الترتب، فـإنّه قـد ثبت امکـان القول به فی الحکمین المتزاحمین. بل لو لـم یلتزم بالترتب فقـد التزم بصـحة العمل لاجل وجود الملاک فیه و إن ارتفع عنه الأمر بالمزاحمـة، و هو یکفی فی صحة العمل بلا احتیاج الی قصد الأمر.

و علی الثـانی: فبمـا أن إطلاـق دلیـل النـدب یشـمل مورد ثبوت الوجوب و اجتمـاع الحکمین فی مورد واحـد محـال، فأنه من اجتماع المثلین یلزم أن یتعلق بالعمل وجوب مؤکد، فالحکم الاستحبابی ثابت بواقعه و إن زال بحدّه.

فإذا جاء المکلف- فی هـذا الحال- بالعمل بقصد الأمر الندبی الثابت بواقعه صحّ منه العمل و أجزأ عن حجة الاسـلام الواجبة لأنه جاء بفرد منهـا صـحیح بنحو قربی، فیتحقق الامتثـال لانطبـاق المـأمور به علی المـأتی به قهرا، فیتحقق الاـجزاء بحکم العقـل، و لاـ یعتبر فی التقرب اضافة العمل الی المولی فی الطریق الذی یقصد امتثاله.

و الظاهر من الأدلـة هو کون العمل الندبی لا یختلف عن العمل الوجوبی، بل هو عمل واحد یتعلّق به الوجوب بلحاظ موضوعه، فأنه لا یظهر من الادلة

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۰۳

....

وجود الفرق الواقعی بینهما، و ثبوت الفرق الواقعی فی أفراد الصـلاة المتشابهـة لاجل قیام الدلیل علیه و لترتیب بعض الآثار و الاحکام المقتضیة لوجود الفرق حقیقة بینها، و لولاه لما اتّجه دعوی وجود الفرق. و لیس فی مورد الحج ما یقتضی ذلک اصلا.

و من هنا ظهر صحة فتوی «المبسوط «۱»» بأنه لو حج ندبا انقلبت حجة اسلام، و لا وجه لما فی «الجواهر «۲»» من القطع بفساده.

هـذا بالنسبة إلی الحـج الندبی، و أمّا بالنسـبة الی الحج عن الغیر، فالظاهر أنه عمل آخر غیر حجة الاسـلام عن نفسه، لأن اضافة العمل إلی الغیر وجهة النیابة فیه جهة واقعیة توجب وجود الفرق الواقعی بین العملین بحیث یکون أحدهما غیر الآخر- إلا أن یلتزم بأن حقیقة النیابـة إهداء الثواب بحیث یکون العمل عن نفسه فإنّ له حکما آخر-، فیقع التزاحم بین وجوب الوفاء بالاجارة و وجوب الحج فیکون وجوب الحـج مقدما لأهمیّته، و لا یثبت الأمر بالاجارة بنحو الترتّب لما قرّر محله من الأمر بالوفاء بالعقود الوارد فی الآیة الکریمة ظاهر فی مسـببیة العقـد للأثر بمعنی أنّه لا ینفک عنه، فهو حین یقع یقع صـحیحا و إلا فهو باطل، و لا یقبل التعلیق بمعنی أنه بعـد وقوعه قد

يصير صحيحا على تقدير و قد يصير باطلا على تقدير آخر.

نعم، فى الشرائط الشرعية يثبت هذا المعنى و لذا تعلق صحة العقد من الفضولى على رضا المالك إلا أن ذلك لقيام الدليل عليه و بدونه لا يصح الالتزام به، لأنه خلاف ظاهر الأمر بالوفاء بالعقد، فأنه ليس على حدّ سائر الاوامر التى

---

(۱)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۰۲، الطبعة الاولى.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۲۸، الطبعة الاولى.

....

يجرى فيها الترتب.

و بالجملة، فالأمر الناشئ من الاجارة ساقط لكنه لا يتنافى مع صحة العمل عن الغير فى نفسه لأنه مندوب فى حد ذاته و وجوب الحج عن نفسه و إن نفى استحبابه لكنه يمكن الالتزام به بنحو الترتب، فيمكن الاتيان بالعمل عن الغير لمشروعيته و يكون صحيحا.

هذا بالنسبة إلى ما تقتضيه القاعدة الاولية فى الموردين.

أما الدليل الخاص فلم يرد فى نفى صحة العمل التطوعى دليل، فالعمل بما تقتضيه القاعدة متعين.

و أما العمل النيابى و الحج عن الغير، فقد وردت فيه روايتان وقع الكلام فى دلالتهما و هما:

رواية سعد بن أبى خلف، قال: سألت أبا الحسن موسى عليه السّلام عن الرجل الصرورة يحج عن الميت؟ قال: «نعم، إذا لم يجد الصرورة ما يحج به عن نفسه فإن كان له ما يحجّ به عن نفسه فليس يجزى عنه حتّى يحج من ماله. و هى تجزى عن الميت ان كان للصرورة مال و ان لم يكن له مال «۱»».

و رواية سعيد بن عبد اللّه الأعرج: أنّه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصرورة أ يحج عن الميت؟ قال: «نعم، إذا لم يجد الصرورة ما يحج به فإن كان له مال فليس له ذلك حتّى يحجّ من ماله و هو يجزى عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال «۲»».

و هاتان الروايتان مجملتان من جهة الدلالة للتناقض الحاصل بين أجزائها،

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵: من ابواب النيابة، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۳.

....

إذ ظاهر قوله عليه السّلام فى رواية سعد: «فليس يجزى عنه» عدم الاجزاء عن الميت لأن السؤال عن صحة نيابة الصرورة عنه و هو يناقض قوله بعد ذلك: «و هى تجزى عن الميت ...». و هكذا ظاهر قوله عليه السّلام فى رواية سعيد: «و ليس له ذلك» عدم مشروعية النيابة عن الميت إذا كان له مال و هو مناقض لقوله بعد ذلك: «و هو يجزى عن الميت ...».

و قد تصدّى صاحب الجواهر «۱» إلى توجيههما بنحو يرتفع التناقض الظاهر و بنحو تكونان دالّتين على عدم مشروعية النيابة مع الاستطاعة.

و لكن ما أفاده قدّس سرّه لا يعدو أن يكون توجيها تبرّعيا لا يظهر من الكلام نفسه، فلا يمكن الاعتماد عليه.

و من الغريب أنه بعد أن ذكر التوجيه البعيد عن الظاهر قال: «و لعل ذلك هو المنشأ لاتفاق الاصحاب ظاهرا على ذلك- يعنى: عدم صحة النيابة مع الاستطاعة لحج الاسلام-».

و قد يدعى رجوع ضمير «يجزى عنه» فى الرواية الاولى الى النائب لا الميت، فتكون دالة على نفى إجزاء الحج النيابى عن حجة الإسلام فى ظرف الاستطاعة.

كما يدعى أن المقصود من «ليس له ذلك» فى رواية سعيد نفى الجواز تكليفا لا وضعا، و على هذا، فلا ينافى ذلك حكمه بالاجزاء عن الميت، فتكون الروايتان دالتين على الاجزاء لا عدمه.

و هذه الدعوى مخالفة للظاهر- أيضا- فلا تصلح للركون إليها و ذلك لأن السؤال فى صدر الروايتين عن صحة حج الصرورة عن الميت، فلا معنى للاجابة

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۲۹، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۰۶

[الرابعة لا يشترط وجود المحرم فى النساء]

الرابعة: لا يشترط وجود المحرم فى النساء، بل يكفى غلبة ظنها بالسلامة (۴۷)،

بانه لا يجزى عن الصرورة و يجزى عن الميت، فانه أجنبى عن محط السؤال و ليس قوله «فان كان له ما يحج ...» كلاما مستأنفا، بل هو متفرع عما تقدم.

كما أنه لا معنى للإجابة بانه يحرم عليه ذلك خصوصا مع كون فورية الحج من الامور الواضحة التى لا يتوقف فيها. و على كل فهى ليست مورد السؤال.

و المتحصل: ان الروايتين مجملتان دلالة، فيسقطان عن الاعتبار. إلا أن هذا لا يسوّغ لنا الرجوع الى ما هو مقتضى القاعدة لوجود ما يدل على عدم صحة النيابة من المستطيع و اشتراط عدم الاستطاعة و ثبوت الحج فى صحة النيابة و هو رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فى رجل صرورة مات و لم يحج حجة الاسلام و له مال قال: يحج عنه صرورة لا مال له «۱»».

و هذه الرواية و إن وردت فى مقام توهم الحظر لاحتمال عدم صحة نيابة الصرورة كما تشير إليه بعض النصوص بلحاظ أنه لا يعرف أحكام الحج فلا ظهور لها فى الوجوب. إلا أن ورودها مورد التحديد يكفينا فى اثبات المدعى، لأن مفهوم التحديد أقوى المفاهيم، فتكون دالة على عدم صحة نيابة الصرورة الذى له مال، فالتفت.

---

(۴۷) مقتضى القاعدة هو وقوع التزاحم بين وجوب اطاعة الزوج و أداء حقّه و وجوب الحج فيما إذا كان الحق الذى يطالب به الزوج أمرا وجوديّا لا

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵: من ابواب النيابة، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۰۷

....

يجتمع مع الحج، كالاستمتاع فى أيام الحج.

و وقوع التعارض بين دليلى وجوب الحج و وجوب أداء الحق فيما إذا كان الزوج يمنع الزوجة من الذهاب الى مكة لو قيل بأنه له الحق فى ذلك و لو لم يزاحم استمتاعاته، لأن الزوج ينهى عن السفر و اللّه سبحانه يأمرها بالسفر.

لكن وردت بعض النصوص الدالة على عدم جواز منعها من السفر إذا كانت مأمونة و أنّ حق اللّه هو المقدم- مضافا الى النص العام

الدال على أنّه: لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق «۱»، ك:

روايـة صـفوان الجمال، قال: قلت لأبى عبـد اللّه عليه السّـلام: «قـد عرفتنى بعملى تأتينى المرأة أعرفها باسـلامها وحبها إياكم و ولايتها لكم ليس لها محرم، قال: إذا جاءت المرأة المسلمة فاحملها فان المؤمن محرم المؤمنة ثمّ تلا هذه الآية:

وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ «۲»».

و روايـة سـليمان بن خالـد، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام فى المرأة تريـد الحـج ليس معها محرم هل يصـلح لها الحج فقال: «نعم، إذا كانت مأمونة «۳»».

و روايـة معاويـة بن عمار، قال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن المرأة تحـج الى مكـة بغير ولى، فقال: «لا بأس تخرج مع قوم ثقات «۴»».

و رواية معاوية بن وهب، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: امرأة لها زوج فأبى أن يأذن لها فى الحج و لم تحج حجة الاسلام فغاب عنها زوجها و قد نهاها أن

---

(۱)- البرقى: كتاب المحاسن، ج ۱: ص ۲۴۶.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵۸: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۵۸: من ابواب النيابة، ح ۲.

(۴)- المصدر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۰۸

....

تحج، فقال: لا طاعة له عليها فى حجة الاسلام و لا كرامة لتحج إن شاءت «۱»».

فهذه النصوص و غيرها دالة على جواز الحج و عدم جواز اطاعة الزوج إذا زاحمت حقوقه الحج و لكن بشرط الامان، إلّا انها إنّما تدل على اشتراط الامان من جهة الصحبة و عوارض الطريق، كما هو ظاهر تقييده بخروجها مع قوم ثقات أو صالحين.

أما إذا لم تكن مأمونـة من جهـة نفسـها كما لو كان يخشـى أن تمكّن من نفسـها باختيارها لم يكن للزوج و لا لغيره حق المنع، بل إن خاف من ذلك فليسافر معها.

و هكذا إذا كان سـفرها بدون محرم مما يجلب له النقد عرفا و يعدّ على خلاف الموازين العرفية فى مقام حفظ الاعراض، فأنه ليس له حق منعها فى هذا الحال لدلالة النصوص المزبورة على جواز سفرها إذا كانت مأمونة من الاعتداء المرتفع ذلك بمصاحبة قوم ثقات لا يخشى منهم عليها، بل بعضها صريح فى عدم جواز منع الزوج أو الاخ أو ابن الأخ لها من الحج.

ثم إنه لو وقع الاختلاف بين الزوج و الزوجة فادعت الامان و نفاه هو.

قيل: عليه البينة، فإذا لم يقم البينة لم يكن له أن يحلفها.

و التحقيق: أن موضوع الحكم و الدعوى، تارة: يكون هو الامان من جهة الطريق. و اخرى: يكون عدم الخطر.

فعلى الأول، كانت الزوجة هى المدعى و الزوج هو المنكر لأن الأصل فى جانبه، إذ الاصل عدم الامان لأن المرأة قبل سـفرها لم تكن متصفة بالامان من جهة الطريق لأنّها ليست فى معرض الخطر كى تتصف بالامان- و هو إنما يطلق

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵۹: من ابواب النيابة، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۰۹

و لا يصحّ حجها تطوعا إلا بإذن زوجها (۴۸)- و لها ذلك فى الواجب كيف كان-.

مع قابلية المحل للخطر- فعند سفرها يشك فى اتصافها به، فيستصحب عدمه فيصدق أنها ليست مأمونة.

و عليه، فلا بد أن تقيم البنية على مدّعاها.

و على الثانى: كان المدعى هو الزوج لأن الاصل فى جانب الزوجة، إذ يستصحب عدم الخطر لانه أمر حادث يشك فى حدوثه فيبنى على بقاء عدمه، فلا بد للزوج حينئذ من إقامة البينة.

و بما أن الظاهر من النصوص أخذ الأمان فى موضوع الحكم- و هو عنوان وجودى- فلا بد للزوجة من إثباته بالبينة، لأن الاصل فى جانب الزوج كما عرفت.

أما ثبوت اليمين عند فقدان البينة، فمعرفته ليس فى هذا المقام بل له مقام آخر نتعرف فيه على أن اليمين يثبت على المنكر فى مطلق الدعاوى أو فى خصوص بعض الدعاوى.

---

(۴۸) استدل بوجوه ترجع الى منافاة الحج الى حقوق الزوج على الزوجة، و هى:

أولا: أن مقتضى العلاقة الزوجية أن يكون أمر الزوجة بيد الزوج فى جميع امورها بحيث لا يكون لها حق فى أىّ أمر بدون إذنه و هو مما قرره الشارع بقوله

....

الكريم: الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ «۱».

و فيه: أنه لا دليل على هذه الدعوى و لا شاهد من العرف و العقلاء. و أما قوله عز و جل فلم يظهر أنه يراد به المعنى المدعى.

و ثانيا: أن من حقوق الزوج على الزوجة حق السكن، بمعنى أن أمر سكناها بيده، فله أن يمنعها من أى مكان شاءت المكث فيه.

و فيه: أن هذا يبتنى على عموم الحق بنحو يحق له أن يمنعها من الخروج و لو لم يناف استمتاعاته، و إلّا فلا يتم لو أريد من حق السكن لزوم تبعيتها له فى سكنى البلد الذى يروم السكن فيه لا أكثر، و تحقيقه فى غير هذا المقام.

مضافا الى أنه أخص من المدعى، إذ يمكن أن يكون هذا الحق ساقطا بالاشتراط فى ضمن العقد، فلا يمنع من الحج.

و ثالثا: أن الذهاب الى مكة ينافى حق الزوج فى الاستمتاع بزوجته.

و فيه: أنّه أخص من المدعى، إذ يمكن أن يفرض عدم قدرة الزوج على الاستمتاع لمرض أو حبس و نحوهما. و المدعى أنّ له الحق فى المنع مطلقا.

فالتحقيق: أن فى المقام نصا يدل على جواز منعه الزوجة من الحج الندبى و هو رواية اسحاق بن عمار، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «سألته عن المرأة الموسرة قد حجت حجة الاسلام تقول لزوجها أحجنى من مالى أله أن يمنعها من ذلك قال: نعم،- الحديث» «۲» «۳».

---

(۱)- سورة النساء، ۴: ۳۴.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵۹: من ابواب وجوب الحج، ح ۲.

(۳)- هذا الحديث ظاهر فى جواز منع الزوج زوجته من الحج الندبى، لا توقف صحتها على إذنه، كما هو ظاهر المتن، فالمرجع فى ذلك الى مقتضى القواعد و قد عرفتها.

و كذا لو كانت فى عدّة رجعيّة (۴۹). و فى البائنة لها المبادرة من دون إذنه.

هذا بالنسبة الى الحج الندبى. أما الحج الواجب الموسع، فالرواية لا تشمله لظهورها «۱» فى الحج الندبى و ليس هناك نص خاص فيه. فالمرجع فيه هو القاعدة و هى تقضى جواز منعه لها فيما ينافى حقه الثابت له شرعا، لان الوجوب الموسع ليس له اقتضاء بالنسبة الى مورد التزاحم لأنّه موسّع، فيتخير العبد بين أفراد متعلقه عقلا و وجوب إطاعة الزوج له اقتضاء فى مورد التزاحم لأنه ينهى عن السفر، و قد تقرر أن ما ليس له اقتضاء لا يزاحم ماله اقتضاء، بل الثانى مقدّم بلا كلام.

فالمتحصل: أن الحج إذا كان واجبا مضيقا لم يكن له منعها لقوله عليه السّلام: لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق مضافا الى النصوص الواردة فى خصوص حجة الاسلام. و إن كان مندوبا أو واجبا موسعا كان له منعها مطلقا فى الأول. و فيما إذا كان ينافى حقه الشرعى فى الثانى. فالتفت و تدبّر.

---

(۴۹) يعنى لا يجوز لها الحج من دون إذن زوجها، لرواية منصور بن حازم قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المطلقة تحجّ فى عدتها؟ قال: إن كانت صرورة حجت فى عدّتها، و إن كانت حجت فلا تحج حتى تقضى عدتها «۲»».

و بها تقيد المطلقة الدالة على أن لها الحج مطلقا، و هى رواية محمد بن مسلم،

---

(۱)- كما هو المستظهر: من قولها «أحجنى» فانه ظاهر فى عدم لزوم الحج عليها.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۶۰: من ابواب وجوب الحج، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۱۲

[القول فى شرائط ما يجب بالنذر، و اليمين و العهد]

اشارة

القول فى شرائط ما يجب بالنذر، و اليمين و العهد (۵۰):

عن أحدهما عليهما السّلام، قال: «المطلقة تحج فى عدتها «۱»».

و أما المعتدة عدة الوفاة، فلها الحج لدلالة النصوص المتعددة على ذلك فراجع «۲».

و أما البائنة، فقد ذهب المصنف قدّس سرّه الى جواز حجها من دون إذنه و علل ذلك فى «المدارك «۳»» بانقطاع الصحة بينه و بينها و صيرورته أجنبيا عنها، فلا يعتبر إذنه كسائر الاجانب.

لكن قد يشكل بظهور النصوص فى منع المطلّقة عن الحج من دون إذن الزوجة بقول مطلق و لم تقيد بالرجعية.

---

(۵۰) بما أن النذر و أخويه مما يكثر الابتلاء به رأينا من الراجح التعرض لمعرفة بعض أحكامها و إن كان خارجا عن محل الكلام و هو الحج.

فنقول و من اللّه نستمد العصمة و التوفيق: يقع الكلام فى مسائل:

المسألة الأولى:

فى معرفة حقيقة النذر و اليمين و الحلف أما النذر، فهو لغة بمعنى الوعد على شىء مطلقا بخير أو شر. و لكنّه فى الاصطلاح الشرعى بمعنى الالتزام بشىء على تقدير شىء آخر و أضيف إليه فى

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۶۰: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۴.

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۹۳، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۲۱۳

....

بعض العبارات بما يكون للّه سبحانه و تعالى.

و أما الحلف، فقد يتبادر الى الأذهان وحدة معناه مع اليمين و القسم و لأجل ذلك أثبت البعض من الفقهاء أحكام اليمين للنذر بدعوى إطلاق الحلف عليه و هو بمعنى اليمين.

إلا أن الذى نستظهره هو أن الحلف بمعنى التعاهد و التعاقد و هو أمر مسبب عن اليمين و عن النذر لا أنه نفس اليمين. فإن الحلف يستعمل فى عرفنا اليوم فيما ذكرناه له من المعنى و نسبته الى اليمين و النذر نسبة المسبب الى السبب. و هو ظاهر مما ورد فى بعض الروايات من التعبير ب: «حلف باليمين» و «حلف بالنذر».

و عليه، فلا يتجه تسرية أحكام اليمين الى النذر بدعوى وحدة معناهما شرعا لأجل إطلاق الحلف و هو اليمين على النذر إذ عرفت أن الحلف مستعمل فى معناه العرفى و ليس للشارع اصطلاح خاص به فيه.

و أما اليمين و القسم، فمفهومه يكاد يكون غامضا لأول وهلة و لا يعرف ما هو المنشأ بجملة القسم نظير مفهوم «الصدقة» الذى لم نعرف تحديده لحد الآن، و لكن بعد التأمّل يظهر لنا أن مفهوم القسم و اليمين هو جعل ارتباط خاص بين المقسم به و المقسم عليه بحيث لو لم يكن للمقسم عليه ثبوت خارجا يرجع الى سلب تلك الصفة الملحوظة فى المقسم به.

فحين يقسم بحياة عزيزه على وقوع شىء يرجع قسمه الى ربط حياة عزيزه بالشىء، بحيث تنتفى حياته بانتفاء وقوع ذلك الشىء. و حين يقسم باللّه الجليل على شىء يرجع قسمه الى إنكار جلالة اللّه و عظمته لو لم يكن ذلك الشىء واقعا.

و من هنا يتضح وجه القسم من اللّه تعالى بالنّجم و الليل و نحوهما فإنّه

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۲۱۴

....

يرجع إلى إنكار خالقيته له لو لم يكن ذلك الشىء المقسم عليه واقعا.

و بالجملة، فالقسم عبارة عن ربط ما يقسم به بما يقسم عليه بنحو يرجع الى انتفاء الاول بانتفاء الثانى. و هو لأجل ذلك يفيد التأكيد على ثبوت الشىء الذى يراد إثباته.

و ممّا يشهد لنا على كون معنى القسم و اليمين ذلك هو أنه كثيرا ما يعبّر الانسان فى موارد القسم بنفس مفهومه لا بالجملة القسمية، فيقول: «يموت أبى لو كنت فاعلا- كذا» و نحو ذلك، كما أنه حين يقسم شخص بآخر ينكر عليه الآخر قسمه و أنّه لا فائدة فيه فى اثبات المدّعى، إذ لا- يرى المقتسم به له أهميّة بنظر المقسم بحيث يعظم عليه القسم به على خلاف الواقع و أنّه ظاهر فى أن المنظور فى القسم جهة الربط المزبورة.

كما ورد فى رواية صفوان الجمال «۱» الحاكية لقصة الامام الصادق عليه السّلام مع المنصور حين وشى البعض به عنده فحلفه الصادق عليه السّلام بغيرها حلف به هو و قال له: «... و لكن قل برئت من حول اللّه و قوته و الجأت الى حولى و قوتى فحلف بها الرجل فلم يستتمّها حتى وقع ميتا، فقال أبو جعفر المنصور: لا أصدق عليك بعد هذا أبدا و أحسن جائزته و ردّه».

فأنه ظاهرها كون مفهوم القسم ذلك.

المسألة الثانية:

فی ما یشترط فی الناذر و قد ذکر اشتراط أمور:

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۶/ باب ۳۳: من ابواب الایمان، ح ۱.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۱، ص: ۲۱۵

....

الأول: البلوغ

فلا ینعقد نذر الصبی و أستدل «۱» له بوجوه:

أحدها: أن الصبی مسلوب العبارهٔ، فلا یتأتی منه الانشاء. و فیه: أنه قد تبین عدم صحهٔ ذلک و أنه لا فرق بین الصبی و البالغ فی إمکان الانشاء، و أن الفرق توقف عقد الصبی علی الإجازهٔ لا أکثر، و لیس هو لغوا محضا.

الثانی: ما ورد من أن عمد الصبی خطأ، فأنه ظاهر فی الغاء قصد الصبی و نفی أثره و أنه کالخطإ. و فیه: ما أفاده الشیخ الاعظم قدّس سرّه «۲» من: أن المنظور فیها إلی نفی الآثار المترتبهٔ علی الفعل العمدی فی عمد الصبی و ترتیب آثار الفعل الخطئی علی عمده.

و بتعبیر آخر: هی واردهٔ فی مورد یکون لکل من العمد و الخطأ أثر خاص به، فهی تفید تنزیل الفعل العمدی للصبی منزلهٔ الخطأ فی الآثار، کالدیهٔ فی القتل و نحوها، فلا نظر لها الی باب العقود و إلغاء قصده. فلاحظ.

الثالث: ما ورد من رفع القلم عن الصبی فأنه لا- یثبت فی حقه وجوب الوفاء بالنذر. و فیه: أن هذا إنما ینفع لو کان ظرف النذر و المنذور قبل البلوغ، أمّا لو کان النذر قبل البلوغ و لکن کان المنذور موسعا، کما لو نذر صوم یوم علی الاطلاق فبلغ بعد حین، فإنّه یشمله الحکم بوجوب الوفاء من حین البلوغ و إن لم یشمله قبله. فنفی التکلیف لا ینافی صحهٔ النذر.

---

(۱)- قد یستدل بروایهٔ عمار المرویهٔ فی «التهذیب» (ج ۲: ص ۳۸۲) تمسکا بمفهوم قوله: «فان احتلم قبل ذلک فقد وجبت علیه الصلاهٔ و جری علیه القلم»، فان مقتضاه الغاء إنشاء الصبی اذا کان موجبا لثبوت تکلیف علیه و لو بعد بلوغه لان المقصود: من القلم مطلق الکتابهٔ فنذره فی حال الصبا لا یکتب، و للمناقشهٔ فیه مجال. فتدبر تعرف.

(۲)- الانصاری، الشیخ مرتضی: المکاسب، ص ۱۱۵/ فی شروط المتعاقدین، الطبعهٔ الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۱، ص: ۲۱۶

....

و أوضح من ذلک ما لو حصل الشرط المعلق علیه المنذور بعد البلوغ، فان وجوب الوفاء یثبت عند حصوله فی حال البلوغ. فلا وجه حینئذ لدعوی ان الظاهر سببیهٔ النذر للحکم نظیر سببیهٔ العقد للزوم الوفاء به، فلا یمکن التفکیک بینه و بین الحکم و إما أن یکون صحیحا أو باطلا من أول الأمر، کما قد یدعی ذلک نفی صحهٔ النذر الموسع من الصبی، و إن کانت هذه الدعوی باطلهٔ فی نفسها و لا شاهد علیها.

الثانی: العقل

فلا یصح النذر من المجنون و المراد منه من یمکن تأتی القصد الی الانشاء منه و إلا فلا شبههٔ فی بطلان نذره لعدم القصد.

و الوجه فی عدم عدم انعقاد النذر من المجنون هو روایهٔ رفع القلم عن المجنون «۱».

فإنها تنفی وجوب الوفاء عنه. و الاشکال فیها کما تقدم فی اشتراط البلوغ فلا نعید.

الثالث: الإسلام

فلا- ينعقد النذر من الكافر. و استدل عليه مضافا الى الاجماع باعتبار قصد القربة فى النذر و هو لا يتأتى من الكافر لانه مع إنكاره المبدأ الأعلى كيف يتأتى منه قصد التقرب إليه؟

مضافا الى عدم صلاحيته للقرب ممن المبدأ الأعلى، فلا يستطيع قصد التقرب منه، لأن المراد بالقصد فى قصد القربة ما يكون بمعنى الداعى لا ما يكون بمعنى الرغبة و الإرادة الذى يمكن أن يتعلّق بغير المقدور.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱/ باب ۴: من ابواب مقدمة العبادات، ح ۱۲ و ۱۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۱۷

....

و هذا الوجه أخص من المدعى لأنه يختص بالملحد. أما الكافر من جهة إنكاره الرسالة، كاليهودى المعتقد بدينه و لو عن تقصير فيمكنه قصد التقرب الى اللّه تعالى، كما لا يخفى.

و أما عدم صلاحية الكافر للتقرب، فهى ممنوعة، مع أنها لا- تنفى صحة القصد ممن يعتقد بدينه، و صحة العمل لا تتوقف على صلاحية الفاعل، بل على صلاحية الفعل.

فليس الوجه فى نفى نذر الكافر سوى ما تقدم من استحالة تكليفه و انصراف أدلة التكليف عنه، فلا يشمله وجوب الوفاء بالنذر.

لكن حاله يكون كحال الصبى و المجنون لا يشمله الحكم ما دام كافرا، فاذا أسلم و كان نذره موسعا أو حصل المعلق عليه المنذور بعد إسلامه شمله الحكم بوجوب الوفاء حينذاك.

و يدل على ذلك ما ورد من أمر النبى صلّى اللّه عليه و آله لعمر بوفائه بنذره الذى نذره أيام الجاهلية «۱».

الرابع: إذن الزوج للزوجة

فلا ينعقد نذرها بدون إذنه و استدل له بوجوه:

الوجه الاول: رواية عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «ليس للمرأة مع زوجها أمر فى عتق و لا صدقة و لا تدبير و لا هبة و لا نذر فى مالها إلا بإذن زوجها إلا فى حج، أو زكاة، أو برّ والديها، أو صلة رحمها «۲»».

---

(۱)- النيشابورى، مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، ج ۳: ص ۱۲۷۷/ ح ۱۶۵۶، ط بيروت.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۱۵: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۱۸

....

الوجه الثانى: ما دلّ على اعتبار إذن الزوج فى اليمين بضميمة كون المراد باليمين ما يعم النذر لشيوع إطلاق اليمين على النذر فى النصوص سواء وقع فى كلام السائل، أو الامام عليه السّلام.

فالأول، كرواية: «لى جارية ليس لها منى مكان و هى تحتمل الثمن إلا أنّى كنت حلفت فيها بيمين فقلت للّه علىّ أن لا أبيعها أبدا و بى إلى ثمنها حاجة فقال:

ف للّه بقولك «۱»» و غيرها.

و الثانى: رواية سماعة: «إنما اليمين الواجبة التى ينبغى لصاحبها أن يفى بها ما جعل للّه عليه فى الشكر إن هو عافاه من مرض أو عافاه من أمر يخافه أو ردّ عليه ماله أو رده من سفره أو برد رقه، فقال: للّه علىّ كذا و كذا شكرا فهو الواجب على صاحبه أن يفى به «۲»».

فان اطلاق اليمين على صيغة النذر ظاهر فى هاتين الروايتين و غيرهما.

و قد حملت بعض الروايات «۳» المصرحة باليمين على النذر، كروايات اعتبار قصد القربة إذ لا يعتبر فى اليمين ذلك إجماعا، كما فى «الجواهر «۴»».

الوجه الثالث: اشتراك النذر و اليمين فى كثير من الاحكام الشرعية الثابت بالاستقراء حتى قيل أن النذر هو اليمين بعينه.

و لكن الوجوه الثلاثة مخدوشة:

أما إطلاق اليمين على النذر فى بعض الموارد و هو لا يدل على المدعى لأنه لم

---

(۱)- الطوسى، محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام ج ۸: ص ۳۱۰/ ح ۱۱۴۹، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۱۷: من ابواب النذر و العهد، ح ۴.

(۳)- المصدر/ باب ۱۴: من ابواب كتاب الايمان، ح ۱ و ۲ و ۵ و ۱۰.

(۴)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۳۵: ص ۲۵۴، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۱۹

....

يثبت أنه إطلاق حقيقى، بلى هما بحسب الفهم العرفى مختلفان، فالاطلاق يمكن أن يكون مسامحيا من باب المجاز، فلا يكون دليلا على كون النذر من أفراد اليمين.

كما أنه لم يرد دليل يتكفل تنزيل النذر منزلة اليمين كتنزيل الطواف منزلة الصلاة، كما أن ظاهر بعض الروايات المشار إليها عدم إرادة المعنى المصدرى من النذر الذى اطلق عليه اليمين، بل يراد بالنذر هو المنذور بمعناه اللغوى، كالدرهم الذى يقع عليه الوعد. فلا ظهور لها فى اطلاق اليمين على النذر، كرواية مسعدة بن صدقة، قال: سمعت أبا عبد اللّه و قد سئل عن الرجل يحلف بالنذر و نيته فى يمينه الّتى حلف عليها درهم أو أقل؟ قال: «إذا لم يجعل للّه فليس بشىء «۱»». فالتفت و لا تغفل.

و أما الاشتراك فى كثير من الاحكام، فهو لا يعدو كونه وجها استحسانيا، إذ الاشتراك فى كثير من الاحكام لا يوجب الجزم بثبوت الاشتراك فى جميعها.

و أما رواية ابن سنان، فقد أورد عليها بعدم عمل الاصحاب فى بعض فقراتها كالمستثنى، إذ لا يصح الحج التطوعى من دون إذن الزوج، فلا بد من حمله على الحج الواجب. و هكذا العتق و الصدقة و التدبير و الهبة فإنها تصح و لو لم يأذن الزوج.

و اجيب عنه بأن التفكيك بين فقرات الخبر الواحد ممكن بل ثابت فى كثير من الموارد، فلا يضر بحجية الخبر فى ما نحن فيه.

و لكن «۲» نقول: أن استثناء الحج و الزكاة و ما تبعها فى الرواية لا يستقيم إلا

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۱: من ابواب النذر و العهد، ح ۴.

(۲)- على هذا بنى السيد الخوئى- دام ظلّه- (معتمد العروة الوثقى، ج ۱: ص ۳۷۵) لكن-

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۲۰

....

بتقدير حكم عام يكون ما ذكر من العتق و الصدقة بيانا لمصاديقه، إذ الاستثناء من نفس هذه الامور لا معنى له لأن المستثنى ليس بعضا من المستثنى منه بل هو حقيقة اخرى فى قباله، فصحة الاستثناء تتوقف على تقدير عام بان يكون المراد: «ليس للمرأة مع زوجها فى كل شىء أمر ...» و يكون ما ذكر من العتق و الصدقة و غيرهما بيانا لمصاديق العام فى الجملة، فليس لدينا سوى جملة واحدة تتكفل الحكم المتعلق بالعام لا جمل متعددة.

و من الواضح أنه لم يعمل الاصحاب بها بهذا النحو و لم يلتزموا بوجود كلية كذلك، فتطرح الرواية لعدم عمل الاصحاب بها و هى ذات مدلول واحد لا مداليل متعددة كى لا يضرّ فيها التفكيك أو تحمل على بيان حكم أخلاقى بين الزوج و الزوجة.

و يتحصّل: أن الوجوه المتقدمة غير صالحة للنهوض على تقييد صحة نذر الزوجة باذن زوجها. و عليه، فالمرجع هو مطلقات وجوب الوفاء بالنذر لو كانت.

و قد كنّا نتخيل عدم وجودها و أن ما يتخيل كونه مطلقا ليس فى مقام البيان من هذه الجهة بل من جهة أخرى، بل كان احتمال عدم انعقاد النذر من المرأة يدور فى أذهاننا باعتبار أن ما يقع نظرنا عليه من روايات النذر مقيد بالرجل. إمّا سؤالا، أو جوابا.

- الظاهر كون الاستثناء من النذر فى المال و لا- أقل من الاحتمال المال من رفع اليد عن ظهور قوله: «أمر فى عتق» فى كونه هو موضوع الحكم بما هو لا بما بيان العموم. فتدبّر و لعلّه ممّا يؤيّد ذلك أن قوله: «إلا باذن زوجها» لا يتناسب مع إرجاعه إلى كل أمر، لأنه مستفاد من نفى الأمر مع الزوج كما صرح به السيد فى لا يمين للولد مع والده فلا يتّجه ذكره فيتعين رجوعه إلى النذر و يكون قوله: «و لا نذر ...» جملة و مستأنفة، فلاحظ.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢١

....

و لكن زال هذا الاحتمال بعثورنا على روايات متعددة واردة فى نذر المرأة، ك:

رواية زرارة، قال: «إن امى كانت جعلت عليها نذرا ... «١»».

و رواية ابن راشد، قال: قلت لأبى جعفر الثانى: «أن امرأة من أهلنا اعقل لها صبى، فقالت: اللّهم إن كشفت عنه ففلانة جاريتى حرة ... «٢»».

كما «٣» عثرنا على رواية مطلقة مقتضاها وجوب الوفاء مطلقا للرجل و المرأة مع إذن الزوج و عدمه، و هى رواية عبد الملك بن عمرو، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «من جعل للّه عليه أن لا يركب محرّما سماه فركبه، قال: لا، و لا أعلمه إلا قال: فليعتق رقبة أو ليصم شهرين متتابعين، أو ليصم ستين مسكينا «٤»».

و على هذا، فالقاعدة الاولية تقضى بوجوب الوفاء ما لم يثبت المخصص، فالتشكيك غير كاف لاعتبار الاذن بدعوى أنه القدر المتيقن من الحكم بوجوب الوفاء و غيره مجرى البراءة.

الخامس: إذن الوالد للولد فلا ينعقد نذره من غير إذنه، و هو ممّا لا دليل عليه بخصوصه، بل يستدل له بما ورد من اعتبار الإذن فى يمين الولد بالنحو الذى تقدم فى نذر الزوجة.

---

(١)- وسائل الشيعة، ج ١۶/ باب ١٣: من ابواب النذر و العهد، ح ٢.

(٢)- المصدر، ج ١۶/ باب ٧: من ابواب النذر و العهد، ح ٢.

(٣)- سيأتى منه- دام ظله- التشكيك فى تمامية اطلاق هذه الرواية و انكار وجود مطلق فى هذا الباب.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ١۶/ باب ١٩: من ابواب النذر و العهد، ح ١.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٢٢

....

و قد عرفت ما فيه، فنذر الولد من جهة اعتبار إذن والده كنذر الزوجة من جهة اعتبار إذن زوجها، إلّا أنه يختلف الحال بينهما أنه لو شككنا فى اعتبار إذن الوالد و لم نلتزم بثبوت مطلق يدل على وجوب الوفاء بقول مطلق لا نرجع الى أصل البراءة، كما فى نذر الزوجة،

لما ورد فی بعض الروایات من سؤال الشخص عن لزوم وفائه بنذره و لم یسأله الامام علیه السّلام من وجود والد له و عدم وجوده فأنه ظاهر فی عدم اعتبار الاذن، لأن ترک الاستفصال دلیل العموم، کروایة جمیل بن صالح، قال: «کانت عندی جاریة بالمدینة فارتفع طمثها فجعلت للّه علیّ نذرا أن هی حاضت فعلمت أنها حاضت قبل أن اجعل النذر فکتبت إلی أبی عبد اللّه علیه السّلام بالمدینة فأجابنی: إن کانت حاضت قبل النذر فلا علیک، و إن کانت حاضت بعد النذر فعلیک «۱»». کما قد یتمسک بإطلاق «الرجل» الوارد فی جملة من الروایات. فلیلاحظ.

ثم إنه حیث أشرنا لروایات الیمین لا بأس بالخوض فیها و استنتاج المطلب منها منقحا کما ینبغی.

و الأقوال فی یمین الزوجة و الولد مع الزوج و الوالد مختلفة.

فظاهر «الشرائع «۲»» أولا اعتبار الاذن فیه.

و ذهب بعض إلی کفایة لحوق الإذن و هو عجیب، لان الایقاعات «۳»

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۶/ باب ۵: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

(۲)- المحقق الحلی، جعفر بن الحسن: شرائع الاسلام، ج ۳: ص ۱۵۴، ط مؤسسة المعارف الاسلامیة.

(۳)- توقف فی اطلاق الحکم المذکور صاحب العروة قدّس سرّه و وافقه السید الخوئی- دام ظله- فلم یمنع من لحوق الاجازة للیمین و النذر، لعدم تمامیة الإجماع علی عدم الفضولیة فی الایقاع-

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۱، ص: ۲۲۳

....

لا تقبل الاجازة المتأخرة، بل هی إما أن تقع صحیحة أو باطلة و لیست هی کالعقود التی تصح بالاذن اللاحقة، کعقد الصبی أو غیر المالک و هو مقرّر فی محله و الیمین من الایقاعات، کما لا یخفی.

و بعض یذهب الی أن للوالد حلّ یمین الولد و هو ظاهر «الشرائع «۱»»- أیضا- و لکنه لا یتلاءم مع صدر عبارته، لأن جواز الحل ظاهر فی صحة الیمین بدون الاذن لأنه لو کان باطلا لا معنی لحلّه.

و قد استدل علی اعتبار إذن الزوج فی انعقاد یمین الزوجة و إذن الوالد فی انعقاد یمین الولد بروایة منصور بن حازم، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: قال رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله: «لا یمین للولد مع والده، و لا للمملوک مع مولاه، و لا للمرأة مع زوجها، و لا نذر فی معصیة، و لا یمین فی قطیعة «۲»»، بتقریب ظهورها فی نفی الصحة بعد تعذر حملها علی الحقیقة و هی نفی الماهیة.

و خالف فی ذلک صاحب الجواهر قدّس سرّه «۳» فذهب إلی أن ظاهرها اعتبار عدم معارضة الزوج لا الاذن، فله الحلّ حینئذ.

و ملخص ما أفاده قدّس سرّه فی تقریب مدعاه: أن الأمر یدور بین تقدیر الوجود و تقدیر المعارضة. و الثانی هو الأولی للعمومات الدالة علی لزوم الوفاء بالیمین،

- إنّما فیما یرجع إلی التصرف فی مال الغیر أو حقوقه. و اعتبار إذن الوالد لا یرجع إلی أحدهما، ثم قرب ذلک بروایات نکاح العبد المعلّلة صحة العقد بعدم عصیان اللّه و أنه عصی سیده، فأنه یفهم من التعلیل أنّ الإنشاء المنوط صحته برضا الغیر یصح إذا تعقبه الرضا (معتمد العروة الوثقی، ج ۱: ص ۳۶۷).

(۱)- المحقق الحلی، جعفر بن الحسن: شرائع الاسلام، ج ۳: ص ۱۵۴، ط مؤسسة المعارف.

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۱۶/ باب ۱۰: من ابواب الایمان، ح ۲.

(۳)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۳۵: ص ۲۶۱، الطبعة الاولی.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۲۴

....

فإن الروايهٔ تكون مخصصهٔ لها، فيدور الأمر بين تخصيص الأكثر لو قدّر الوجود و تخصيص الأقل لو قدّر المعارضهٔ. فالتخصيص بمورد المعارضهٔ متيقن و غيره مشكوك، فيتمسك فيه بأصالهٔ العموم.

و يتأكد ذلك بفهم الاصحاب منها ذلك حيث ذهبوا إلى صحهٔ اليمين مع الإذن و ليس فى النصوص ما يدل عليه و ما يمكن أن يستند إليه غير هذه الروايهٔ و نظيرها و هى خاليهٔ عن الإذن، فلا بد أن تكون قد فهم منها تقدير المعارضهٔ إذ مع الإذن لا معارضهٔ. و تقدير الوجود لا يستدعى تصحيح اليمين مع الإذن كما لا يخفى.

كما أنّه ادعى أنه المنساق من مثل التركيب المذكور ذلك- أعنى تقدير المعارضهٔ- ثم وجّه كلام الشرائع بأن المراد بأوله أنها يمين متزلزلهٔ و هى يصدق عليها أنها غير منعقدهٔ و ليس مراده فسادها كى يكون منافيا لجواز حلّها.

و لكن ما أفاده لا يخلو عن مناقشهٔ:

أما حديث ارجحيهٔ تقدير المعارضهٔ لانه المتيقن من دليل التخصيص و ما زاد فهو مشكوك، فهو إنما يجدى لو لم يكن ظاهر الكلام تقدير الوجود و إلا تعين و لا دوران حينئذ بين الأقل و الاكثر. و من الواضح ظهور مثل هذا التركيب فى إرادهٔ وجود الزوج و الوالد و المملوك.

و أما حديث ذهاب الأصحاب فهو لا يدل على المدّعى، إذ لم يتضح أنّ ذهابهم إلى ما ادعى لأجل فهمهم ذلك من الروايهٔ كى يدّعى كون ذلك ظاهرا عرفا لانهم من أهل العرف، إذ يمكن استنادهم فى ذلك إلى روايهٔ عبد اللّه بن سنان المتقدمهٔ الواردهٔ فى باب النذر بضميمهٔ تعميم حكم النذر باليمين. أو عدم ثبوت إطلاق لديهم يقتضى التعميم فى الحكم، فيكتفون فى الاعتبار بمجرد

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۲۵

....

التشكيك.

كما إنهم مختلفون فى الحكم، فبعضهم يذهب الى جواز الحلّ لا اعتبار الاذن، كما أنه لا ظهور لفتواهم فى تقدير المعارضهٔ، بل هو ظاهر فى تقدير عدم الإذن كما لا يخفى. إلا أن يدّعى ان الأمر دائر بين تقدير الوجود و تقدير المعارضهٔ فإذا انتفى الأول ثبت الثانى، و لكن عهدهٔ هذه الدعوى على مدعيها.

لكن «۱» الانصاف أنّه لا يمكن تقدير الوجود، إذ هو مما لا يلتزم به أحد لأن مقتضاه أن وجود الوالد و الزوج مانع من انعقاد يمين الولد و الزوجهٔ أذن أم لم يأذن و هو غير ثابت لالتزامهم بصحهٔ اليمين مع الإذن.

إذن، فلا بد من تقدير غير الوجود و يرجّح تقدير المعارضهٔ و لكن لا بالبيان المتقدم من صاحب الجواهر، بل ببيان آخر و هو: أنه مع يمين الولد أو الزوجهٔ و

---

(۱)- قد يقال إنّه لا- حاجهٔ الى تقدير الوجود فانه مفروض بمقتضى كلمهٔ «مع» الدالهٔ على الاشتراك و الاقتران فى الزمان فيصير المعنى لا يمين للولد مقترنا بوجود والده، و لا يقتضى ذلك نفى اعتبار اليمين حتّى مع الاذن؛ لأن هذا التركيب يستعمل عرفا فى بيان عدم الاستقلال فى الأمر فلا يدلّ على الغائه بالمرهٔ فهو كما يقول الشخص لا أمر لى مع أخى الاكبر يريد بذلك عدم الاستقلال لا الالغاء المطلق، و لو مع الاذن أو الاجازهٔ و هذا ما أفاده السيد الخوئى و بنى على بطلان اليمين بدون إذن أو إجازهٔ مطلقا حتى إذا لم يناف حقوق المذكورين تمسكا بالإطلاق و عدم وجود المقيّد خلافا لصاحب العروهٔ. ثم إنه بنى على اختصاص النص باليمين فلا يشمل النذر لعدم إطلاق اليمين عليه عرفا. و إطلاقه عليه فى بعض النصوص أعم من الحقيقهٔ؛ و ناقش ما ذكره فى «المستمسك»

تقریبا لتقـدیر المعارضـة بان فرض الولـد لازم لفرض وجود الوالـد و هکـذا فرض الزوجـة و المملوک، فتقدیر الوجود لغو، بانه لو لم یقـدّر الوجود یکون النفی متعلقا بیمین الولـد فیـدل علی الغائه بالمرة حتی مع الاذن و هـذا بخلاف ما إذا قیّده بوجود الوالد فانه ظاهر عرفا فی عدم الاستقلال لا الغاء المطلق.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۲۶

....

معارضـة الزوج- فی مورد یحق له المعارضـة- و الوالد یقع التنافی بین الحکم بوجوب الوفاء و الحکم بوجوب إطاعة الوالد و الزوج و کـلّ من الحکمین یرفع موضوع الآخر لأن وجوب الوفاء موضوعه عـدم اسـتلزامه لتحلیل الحرام فیرفعه وجوب إطاعـة الوالـد و وجوب اطاعـة الوالـد موضوعه غیر الواجب فیرفعه وجوب الوفاء بالنـذر. و لا یختلف الحال فی ذلک بین نهی الزوج و الوالد عن متعلق الیمین أو أمرهما بشیء لا یجتمع مع إتیان متعلق الیمین.

نعم، تجری فی الصورة الثانیة قواعد التزاحم بین الواجبین الذین یرفع أحدهما موضوع الآخر. و الحکم هو التخییر.

و فی الصورة الثانیـة لا تجری قواعـد المعارضـة حتی الجمع الـدلالی و إن کانت من باب اجتماع الأمر و النهی فی شـیء واحـد لعـدم التکاذب بینهما لأن أحدهما یرفع موضوع الآخر بل الحکم هو تساقط الحکمین و إباحة الفعل و الترک للزوجة و الولد.

فنتیجـة التزاحم و المنافاة فی مورد معارضـة الزوج و الوالد للزوجة و الولد هی إلغاء لزوم الوفاء بالیمین و تعیینه. و الروایة علی ما یظهر ناظرة الی هـذه الصورة أعنی صورة المعارضـة و مبینـة لنتیجـة المعارضـة و هی عـدم الیمین بمعنی عـدم ترتب أثره الظاهر و هو تعین الوفاء علیه. و تضـیف علی ذلک ترجیح جانب الوالد و الزوج و السـیّد فأنّ ظاهر الترکیب المزبور تقدیم حقهم، فیمکننا أن نقول: أنّها تتکفل جهـة إرشادیـة و هی بیان نتیجـة المزاحمـة و النظر إلی صورة التعارض و جهـة تأسیسـیة و هی ترجیـح جانب الوالد و الزوج و السید.

فالحکم بإلغاء تعین الوفاء بالیمین علی طبق القاعدة و إن کان ترجیح الجانب الآخر علی خلافها.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۲۷

....

و هـذا الکلام- أعنی جهـة المعارضـة و وقوع التنافی- بعینه یجری فی نـذر الولـد و الزوجـة مع معارضـة الزوج و الوالـد، فأن الحکم بوجوب الوفـاء یتنـافی مع الحکم بوجوب الاطاعـة و کل منهما یرفع موضوعه لأن موضوع وجوب الوفاء بالنـذر مقیـد بالقـدرة شـرعا، فیرفعه وجوب إطاعـة الزوج و الوالـد، و وجوب إطاعـة الزوج و الوالـد موضوعه غیر الواجب فیرفعه وجوب الوفاء بالنـذر، فالحکم هو التخییر فی الصورة الثانیة و الاباحة فی الصورة الأولی، و هی صورة تعلق النهی بما تعلق به النذر.

أما ترجیـح حق الزوج و الوالد، فلا دلیل علیه لاختصاص النص المتقدم بباب الیمین، إلا أن یدعی إرادة ما یعم النذر من لفظ «الیمین» بقرینة إقحام قوله:

«لا نذر فی معصیة» مع کون الحکم مشترکا بین الیمین و النذر.

فتخصـیص النـذر بالـذکر مع کونه فی مقـام بیـان أحکام الیمین یکشف عن إرادة ما یعمها من لفظ الیمین و النـذر خصوصا بملاحظة قوله بعد ذلک: «و لا یمین فی قطیعة»، مع أنه لا خصوصـیة للقطیعة، بل هی من مصادیق المعصـیة، فلا بد أن یکون من عطف الخاص علی العام.

فإن رکن الفقیه إلی هذه القرائن و اطمأن إلیها کان حکم النذر حکم الیمین.

و إلا فالمرجع هو مقتضی القاعدة فی مورد المعارضة، و مقتضی الإطلاق- لو کان- فی غیر مورد المعارضة.

و یمکن أن یتأیـد نظر هـذه الروایـة الی مورد المعارضـة بعـد اسـتظهار إرادة ما یعم الیمین من قوله: «لا نـذر فی معصـیة»، بدعوی: أن

المراد بالمعصية ليس كون متعلق اليمين، أو النذر معصية فى نفسه، بل ما يعم ذلك و صورة ما إذا كان ملازما للمعصية و إن كان فى نفسه مباحا. و منه صورة معارضة الوالد و الزوج فان

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۲۸

....

متابعة النذر تستلزم مخالفتهما و هى معصية، فيتقدم حقهما بمقتضى هذه الرواية لأنها تتكفل الغاء النذر فى هذه الصورة. فالتفت و تأمل.

السادس: القصد فلا يصح ممن لا قصد له. و اعتباره واضح إن اريد به ما يرادف الإرادة و الالتفات لأن النذر من الأمور الانشائية.

و من الواضح أن قوام الانشاء بالقصد لأنه استعمال اللفظ فى المعنى بقصد إيجاده فى عالم الاعتبار، فبدون القصد لا إنشاء.

و أما إذا اريد به ما يقابل الإكراه و هو طيب النفس، فهو مما لا ينتفى بانتفائه الانشاء لكنّه معتبر أيضا بما دل على رفع الاكراه و غيره من الأمور التسعة.

و أما السكران، فإن كان بنحو لا يتأتّى منه القصد، فلا إشكال فى عدم صحة نذره و إن كان بنحو يتأتّى منه القصد بمعنى الإرادة، فلا دليل على نفى صحة نذره.

و توهّم: أن النذر عبادة و هى لا تصح من السكران. مندفع: بوقوع الإشكال فى الصغرى و سيأتى تحقيقها.

كما أن الكبرى ممنوعة، إذ لا دليل على عدم صحة العبادة من السكران.

و أما الغضبان، فان لم يكن له قصد و شعور، فلا يصح نذره. و إن كان له قصد أشكل الأمر فى صحة نذره لوجود ما يستند إليه فى نفى صحة النذر فى حالة الغضب و سيأتى تحقيق ذلك فى البحث عن اعتبار إضافة المنذور للّه تعالى فانتظر.

و أما ما جاء فى «الشرائع «۱»» فى مورد اعتبار القصد من قوله «و القصد فلا

---

(۱)- المحقق الحلى، جعفر بن الحسن: شرائع الاسلام، ج ۳: ص ۱۶۷، ط مؤسسة المعارف.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۲۹

....

يصح من المكره و لا السكران و لا الغضبان الذى لا قصد له».

فهو غير ظاهر، إذ تقييد الغضبان بالذى لا قصد له ينفى خصوصية الغضب، إذ عرفت أن القصد معتبر مطلقا، فأى خصوصية للغضبان تقضى إفراده بالذكر.

و أما السكران فقد عرفت حكمه.

ثم إنه سيأتى البحث فى مدلول بعض الروايات الواردة فى نفى اليمين و النذر فى الغضب عند التعرض لشرائط متعلق النذر. فانتظر.

المسألة الثالثة:

فى شرائط النذر و قد ذكر اشتراطه بأمور:

الأول: أن يكون نذر برّ، أو زجر

و يراد من الأول ما يكون لأجل الشكر للّه على نعمة أولاها أو نقمة دفعها، و يراد من الثانى ما يكون لأجل الانزجار عن شيء يريد تركه فتكون صعوبة المنذور داعية لتركه كأن يقول إن عملت كذا فعلىّ كذا مقدار من المال. فلو كان النذر نذر تبرع لم ينعقد.

و استدل له برواية سماعة، قال: «سألته عن رجل جعل عليه أيمانا أن يمشى الى الكعبة، أو صدقة، أو نذرا، أو هديا إن هو كلّم أباه، أو أمه، أو أخاه، أو ذا رحم، أو قطع قرابة، أو مأثما يقيم عليه أو أمر لا يصلح له فعله، فقال: لا يمين فى معصية اللّه؛ إنّما اليمين الواجبة

التی ینبغی لصاحبها أن یفی بها ما جعل للّه علیه فی الشکر إن هو عافاه اللّه من مرضه، أو عافاه من أمر یخافه، أو ردّ علیه ماله، أو ردّه من سفر، أو رزقه رزقا، فقال: للّه علیّ کذا و کذا شکرا فهذا الواجب علی

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۳۰

....

صاحبه الّذی ینبغی لصاحبه أن یفی به «۱»».

و قد عقد فی «الوسائل» بابا بعنوان: «لا ینعقد النذر فی معصیة و لا مرجوح و حکم نذر الشکر و الزجر» و لم یذکر من الروایات المتضمنة لغیر النذر فی المعصیة و المرجوح سوی هذه الروایة.

أقول: إن کان قصد المستدل الاستدلال بهذه الروایة علی نفی صحة النذر التبرعی باعتبار مفهوم الحصر المستفاد من قوله: «إنما الیمین ...»، فهی تقتضی صحة نذر الشکر فقط و نفی صحة نذر الزّجر، إذ لیس لنذر الزجر فیها عین و لا أثر.

و أن یلتزم بالروایة، فالإطلاق کما یقتضی صحة نذر الزجر یقتضی صحة النذر التبرع، فلم یعلم الوجه فی التفصیل المزبور.

الثانی: اللفظ فلا یکفی فیه الوعد القلبی من دون إنشاء لفظی. و لا وجه للاستدلال علیه بما جاء من نفی انعقاد النذر بدون التسمیة، فانه وارد فی لزوم التسمیة و التعیین فی ما وقع منه و هو النذر اللفظی و أنّ الابهام مانع من صحة النذر، و لیس واردا فی اعتبار التسمیة بقول مطلق و لو لم یکن النذر باللفظ. فالتفت.

فالوجه فی اعتبار هذا الشرط، هو أنّ النذر من الأمور الانشائیة و الانشاء إنما یتحقق بمبرز، فمجرد الاعتبار القلبی من دون مظهر لا یعدّ نذرا عرفا، کما لا یعدّ اعتبار الملکیة من دون مظهر بیعا.

و لکن هذا الوجه لا یعیّن اللفظ بل إنما یقتضی إبراز الالتزام و لو لم یکن

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۶/ باب ۱۷: من ابواب النذر و العهد، ح ۴.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۳۱

....

بلفظ. فلاحظ و لا تغفل.

الثالث: التعلیق فلو وقع بغیره لم ینعقد، کأن یقول: «للّه علیّ کذا»، بل لا بدّ فی انعقاده من أن یقول- مثلا-: «إن عوفیت من مرضی فللّه علیّ کذا».

و قد یستدل لمن اعتبر التعلیق بروایة سماعة المتقدمة لظهورها فی حصر النذر الذی یجب الوفاء به و قد أخذ فیه التعلیق، کما لا یخفی.

و روایة منصور بن حازم، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «إذا قال الرجل علیّ المشی إلی بیت اللّه و هو محرم بحجة أو علیّ هدی کذا و کذا فلیس بشیء حتی یقول: للّه علیّ المشی إلی بیته، أو یقول: للّه أن احرم بحجة، أو یقول: للّه علیّ هدی کذا و کذا إن لم أفعل کذا «۱»».

مضافا إلی التشکیک فی صدق النذر علی المطلق، فلا یشمله دلیل وجوب الوفاء بالنذر.

کما قد یستدل علی عدم اعتبار التعلیق- و هو المشهور بین الاصحاب- بروایات ذکرها فی «الجواهر «۲»». و نحن نذکر جملة منها و هی:

روایة عبد الملک بن عمرو، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «من جعل للّه علیه أن لا یرکب مجرما سمّاه فرکبه، قال: لا، ... «۳»».

و روایة الحلبی، عن الصادق علیه السّلام- فی حدیث- قال: «إن قلت: للّه علیّ،

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۶/ باب ۱ فی ابواب النذر و العهد، ح ۱.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام ۳۵: ص ۳۶۶، الطبعة الاولی.

(۳)- وسائل الشیعة، ج ۱۶/ باب ۱۹: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۳۲

....

فکفارة یمین «۱»».

و روایة اخری «۲»: «ما جعلته للّه فف به».

و روایـة الساباطی، عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام، عن أبیه علیه السّـلام: «فی رجل جعل علی نفسه للّه عتق رقبة فأعتق أشل أعرج، قال: إذا کان ممّن یباع أجزأ عنه إلا أن یکون سماه فعلیه ما اشترط «۳»».

فإنها ظاهرة فی لزوم الوفاء بمجرد الجعل للّه لاطلاقها و عدم تقییدها بما یکون معلقا علی أمر.

و لکن فی الاستدلال بالنصوص لکلا القولین نظر.

أما الاسـتدلال علی اعتبار التعلیق بروایتی سـماعة و منصور، فلأن الظاهر من روایة سماعة أنها فی مقام بیان ما یجب الوفاء به من النذر فی قبـال ما لا یجب الوفاء به من جهـة کونه نـذر معصـیة، مع غض النظر عن جهـة التعلیق و عـدمه، و ورود التعلیق فی مقام الحصـر لا ظهور له فی ثبوت خصوصیة له، بل هو وارد باعتبار کون الغالب من أفراد النذر ذلک.

و لو أبیت عن ظهور الجواب فی ذلک فی نفسه، فهو ظاهر فیه بملاحظـة السؤال. فإن مورد السؤال النـذر المعلّق، فالحصـر فی الجواب یکون حصرا إضافیا ملحوظا فیه النذر المفروض فی السؤال.

فیکون المعنی أن النذر المعلق الذی یجب الوفاء به ما جعل للّه شکرا لا ما جعل للّه علی تحقق معصیة.

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۵/ باب ۲۳: من ابواب الکفارات، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر، ج ۱۶/ باب ۲۳: من کتاب العتق، ح ۳.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۳۳

....

فلا ظهور لهذه الروایة فی تقیید النذر المشـروع بکونه معلقا، بل الملحوظ فیها التقیید بعدم المعصـیة دون سائر الشروط. و لأجل ذلک لا یکون اعتبار سائر الشروط تقییدا لهذه الروایة مع أنه لم یتعرض فیها الی ذکر شرط منها.

و أما روایة منصور بن حازم، فالملحوظ فیها لزوم تقیید النذر بکونه للّه تعالی و أن النذر غیر المقید بذلک لیس بشـیء. و ذکر التعلیق باعتبـار أنه الفرد الغـالب لا ـ لخصوصـیة فیه، کمـا لا ـ یخفی علی من أعطاهـا حق النظر، مع احتمـال أن یکون التعلیق راجعا الی الجملة الأخیرة، فالتفت.

و أما الاستدلال علی نفی اعتبار التعلیق بالروایات المزبورة، فیخدش بوجهین:

قمّی، سـید محمد حسینی روحانی، المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجلیل للتحقیقات الثقافیة (دار الجلی)، طهران - إیران، اول، ۱۴۱۹ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ١، ص: ٢٣٣

أحدهما: أن هذه النصوص ليست فى مقام البيان من جهة التعليق و عدمه كى يتمسك بإطلاقها، بل بعضها فى مقام البيان من جهة لزوم الوفاء عند إنشاء النذر بجعله للّه فى قبال ما لم ينشأ بهذا النحو، بل بمثل: «عليّ كذا». و هو ظاهر.

و رواية عبد الملك فى مقام بيان حكم جعل ترك المحرّم و ارتكابه.

و رواية الساباطى ظاهرة جدا فى كون السؤال عن إجزاء ما أعتقه عن المنذور و ليس النظر فيها إلى جهة تحقق النذر بتعليق أو بدونه و معه لا وجه لما يظهر من «الجواهر «۱»» من- تقريرا لصاحب الرياض «۲»- دعوى: أن ترك الاستفصال يفيد العموم، لأن ترك الاستفصال إنما يفيد العموم لو كانت الجهة التى يحاول استفادة العموم بلحاظها محط نظر السائل، و ترديده، بحيث يكون إرادة الخاص من دون التنبيه عليه القاء له فى الجهل و هو غير وظيفة الامام عليه السّلام. أما لو

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۳۵: ص ۳۶۷، الطبعة الاولى.

(۲)- الطباطبائى، السيد على: رياض المسائل، ج ۲: ص ۲۵۴، الطبعة الحجريّة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٤

....

علم كون جهة السؤال جهة خاصة معينة فلا يكون ترك الاستفصال عن سائر الجهات موجبا لاستفادة العموم.

كما أن ما يظهر من «الجواهر»- أيضا- من- تقريرا لصاحب الرياض- كون بعض هذه الروايات عامة لغة بمعنى أنها مشتملة على لفظ العموم، فلا تستقيم الخدشة فيها بأن المتكلم ليس فى مقام البيان من جميع الجهات.

لا نعرف له وجها، إذ ليس فى الروايات رواية مشتملة على لفظ موضوع للعموم نظير «كل»، بل هى مشتملة على الالفاظ المطلقة كاسم الموصول.

الثانى: إن هذه النصوص اخذ فى موضوعها النذر ببيان: أن ما يجب الوفاء به من الالتزامات ليس إلا اليمين و النذر و العهد، و إلا فلا يجب الوفاء بكل التزام.

و بما أنه يعلم عدم نظر الروايات إلى الالتزام باليمين و بالعهد، بل هو المفروض فى كلام المستدل مع أنه لا يعتبر فى اليمين كونه للّه. ينحصر نظرها الى الالتزام النذرى، فكأنه يقول: «ما جعلته للّه نذرا فف به». و عليه فلا يحتج بها على من يشكك فى صدق النذر على الالتزام التنجيزى، فلا يشمله الاطلاق لو تمّ، لان الاشتباه فى مصداق المطلق. و هذا الوجه قرّره فى «الجواهر «۱»».

و لكن العمدة فى الاشكال هو الوجه الأول.

أما هذا الوجه، فقد يخدش بانكار أساسه و هو عدم لزوم الوفاء بغير هذه الثلاثة، إذ هذا الأمر إنما يقال به باعتبار استفادته من النصوص، فإذا كانت عامة دلت على لزوم الوفاء بمطلق الالتزام للّه كان من الثلاثة أو لم يكن منها. و على كل فهو قابل للمناقشة.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۳۵: ص ۳۶۷، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٥

....

و إذا لم يكن هناك دليل على نفى التعليق، فإن جزم بأن الالتزام المنجّز من أفراد النذر كان المرجع فى صحته هو المطلقات لو كانت. و إن شكّك فى أنه نذر أو ليس بنذر، فلا مجال للرجوع الى المطلقات، و التشكيك فى ذلك يكفى فى نفى صحته بالأصل و إن

كان ذلك خلاف الاحتياط فى بعض الاحيان خصوصا مع أن الحكم بصحته هو المشهور.

و أما الاستدلال على كونه نذرا بالآيتين الكريمتين و هما قوله تعالى: إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مٰا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً «۱» و قوله تعالى: إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ أن لا أكلّم اليوم إنسيّا «۲»، فإنّ ظاهرهما كون النذر منجزا.

فغير وجيه، لان الآيتين فى مقام حكاية الحال و بيان صدور النذر من المحكى عنه أما كيفية النذر و أنها بنحو التعليق أو بنحو التنجيز فلا دلالة لهما عليها و لا ظهور لها فى إنشاء النذر بالجملة المحكية، بل الظاهر أنّها جمله خبريّة تتكفل الاخبار عن تحقق النذر، و هذا موجود عرفا فى استعالاتنا فإن الشخص يقول: إنّى نذرت الشيء الفلانى للنبى صلّى اللّه عليه و آله أو للامام عليه السّلام، مع أن نذره كان تعليقيا.

الرابع: قصد القربة

و هو بنحو الاجمال من المسلمات، إذ يذكر اعتباره كل من يتعرض لاحكام النذر. و تفصيل القول فيه بنحو يرتفع عنه الاجمال و يعرف المراد منه: أنّ قصد القربة بالنذر بمعنى الإتيان بالنذر قربة الى اللّه تعالى و بداعى أمر اللّه سبحانه بحيث يلزم تعقيب كل نذر بهذه الجملة- أعنى: «قربة الى اللّه تعالى»- أو ما

---

(۱)- سورة آل عمران، ۳: ۳۵.

(۲)- سورة مريم، ۱۹: ۲۶.

....

يؤدى مؤداها و لو قصدا لا لفظا، غير معتبر عند أى أحد.

و لأجل ذلك ذهب الشهيد الثانى رحمه اللّه فى «الروضة «۱»» إلى كفاية قوله: «للّه» عن ذلك لتأديته هذا المعنى.

و لكنه مما لم يقم دليل على اعتباره. و القاعدة تقضى بعدم اعتباره لاحتياجه الى ثبوت الأمر بالنذر و رجحانه بحيث يكون صالحا للمقربية. و لم يثبت ذلك، بل ثبت فى بعض أفراده الكراهة و هو النذر الدائم كما فى رواية إسحاق بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث-: «قال: إنّى لاكره الايجاب أن يوجب الرجل على نفسه «۲»». و موردها النذر الدائم.

و عليه، فيكون قصد القربة بالنذر تشريعا و قد قيل أنّه حرام.

و أما قصد القربة بالمنذور، كما حكى عن كاشف اللثام «۳»، بمعنى قصد الاتيان بالمنذور بنحو قربى.

فيشكل أنّه يستلزم أن يختص النذر بنذر ما هو راجح شرعا، لأن ما ليس براجح شرعا لا يمكن قصد الاتيان به بقصد القربة لاستلزامه أخذ قصد القربة فى متعلق نفس الأمر، إذ لا بدّ ان يكون قصد الناذر قصد التقرب بالمنذور من جهة الأمر النذرى، فيكون متعلق وجوب الوفاء هو العمل بقصد الأمر بالوفاء. و قد ثبت فى محله عدم إمكان أخذ قصد القربة الناشئ من الأمر فى متعلق نفس

---

(۱)- قال رحمه اللّه: «إنّ القربة المعتبرة فى النذر إجماعا لا يشترط كونه غاية للفعل كغيره من العبادات، بل يكفى تضمّن الصيغة لها و هو هاهنا موجود بقوله: «للّه علىّ»، و إن لم يتبعها ذلك بقوله: «قربة الى اللّه، أو للّه، أو نحوه»- الخ» (اللمعة الدمشقية، ج ۳: ص ۳۹، الطبعة الحديثة).

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۶: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

(۳)- الفاضل الهندى، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ۲: ص ۵۲، الطبعة الحجرية.

....

الأمر.

فلا يمكن نسبة هذا الأمر الى الأصحاب لالتزام كثير منهم بصحة النذر فى غير الراجح شرعا إذا كان راجحا عرفا أو غير راجح.

فيتعين أن يكون المراد بقصد القربة معنى آخر غير ما هو المعروف له و هو ما يؤديه لفظ «للّه» من معنى الاختصاص، فان اللام تستعمل فى موارد متعددة كالملكية الحقيقية، فيقال: «السموات للّه» و ملكية التصرف، كما يقال: «الدار لزيد»، إذا كان مالكا للتصرف فيها فقط، كما يقال: «الجلّ للفرس»، مع عدم تصور الملكية للفرس.

و الجامع فى هذه الاستعمالات و الذى تستعمل فيه اللام و يراد منها مفهومه هو الاختصاص الناشئ من وجود إضافة خاصة بين مدخول اللّه و شيء آخر.

و عليه، فالمقصود بقول الناذر «للّه» إما تخصيص الالتزام به جل شأنه بمعنى أنّه يلتزم له فى مقابل الالتزام لغيره، فإن هذا أمر مألوف فى عالم الافعال، فيلتزم زيد لعمرو بكذا و هكذا. فيكون للملتزم له حق المطالبة بالعمل و يعدّ عدم أداء العمل من قبل الملتزم منافاة لحق الملتزم له، فالناذر يقصد الالتزام للّه جلّ شأنه بالعمل الخاص، و قد صار هذا الالتزام سببا لوجوبه بمقتضى الأدلة. و أمّا تخصيص العمل الملتزم به تعالى، بأن يلتزم فى نفسه أن صدور العمل منه يكون للّه عز و جل بحيث يكون مقصرا تجاهه لو لم يأت به لأنه من حقوقه عليه و قد سار هذا سببا لإمضاء الشارع و لزومه عليه بمقتضى دلالة الدليل عليه.

و الذى يظهر من النصوص هو الأول و أن المضاف إلى اللّه تعالى هو الالتزام لا الملتزم به، فإنّ صريح مثل رواية منصور بن حازم:؛ ...، أو يقول: للّه عليّ أن احرم بحجة»، فأن معنى: «عليّ» هاهنا ليس الا الالتزام. و رواية

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۳۸

....

عبد الملك بن عمرو: «من جعل للّه عليه أن لا يركب ...».

و أما مثل رواية سعيد الأعرج: «ما جعل لندب فهو واجب عليه». فهو يحتمل الأمرين، فيحمل على ما هو صريح غيره من كون المضاف هو الجعل لا المجعول.

و بالجملة، فلا يعتبر فى النذر سوى إضافة الالتزام للّه فى مقابل الالتزام للغير و من هنا لا خصوصية لهذه الصيغة- أعنى: «للّه»- و ما شاكلها من أسمائه تعالى، بل كل صيغة تضمنت هذا المعنى كانت نذرا لازم الوفاء به.

كما يشهد لذلك رواية على بن راشد، قال: قلت لأبى جعفر الثانى عليه السّلام: «إنّ امرأة من أهلنا اعتلّ لها صبى، فقالت: اللهم إن كشفت عنه ففلانة جاريتى حرة و الجارية ليست بعارفة فأيما أفضل تعتقها أو تصرف ثمنها فى وجوه البر، فقال: لا يجوز إلا عتقها «(۱)».

الخامس: أن يكون شرط النذر راجحا إذا كان من الأفعال الاختيارية

و توضيحه: أن الشرط الذى يعلّق عليه المنذور.

تارة: يرجع الى فعل اللّه سبحانه من شفاء من مرض أو توفيق لفعل خير، أو فعل يرغبه الشخص فيكون النذر نذر شكر، فهذا لا إشكال فى انعقاده، فانه مورد الأدلة الخاصة.

و اخرى: يرجع الى فعل من أفعال الشخص الاختيارية التى لا يرغب الشخص فى تحقّقها، فيلتزم بالنذر بأمر من الأمور الصّعبة لو جاء به، فيكون نذره نذر زجر عن هذا العمل و يحاول بنذره ترك العمل لصعوبة المنذور كما لو

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۷: من ابواب النذر و العهد، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٣٩

....

قال: «إذا شربت سيكارة فأتصدق بدينار»، و هذا المعنى هو الملحوظ فى شرط الرجحان فى الشرط، فإن مثل هذا النذر لا ينعقد لوجوه عديدة:

الأول: التشكيك فى شمول الحكم بوجوب الوفاء لمثل هذه الصورة، إذ ليس لدينا اطلاق يقتضى ثبوته فى مطلق موارد النذر، فالمرجع حينئذ أصالة البراءة أو أصالة عدم ترتب الأثر و عدم انعقاد النذر.

الثانى: أن النذر كما عرفت هو الالتزام للّه بشىء على تقدير شىء. فلا بد من تحقق الالتزام من كون المعلّق عليه أمرا متوقع الحصول، أما إذا لم يكن كذلك فهو فى الحقيقة لا يعدو كونه إنشاء لفظيا و لا يتحقق الالتزام النفسى.

و ما نحن فيه من هذا النحو لان الناذر إذا كان يتوخّى بنذره عدم تحقق الشرط، فهو بان على عدم الإتيان بالشرط. فالتزامه بشىء على تقدير إتيانه يكون مجرد لفظ سواء قلنا بأن التعليق لنفس الالتزام أو للملتزم به و الالتزام فعلى، إذ مع بنائه على الترك يعلم بعدم تحقق الملتزم به، فبأى شىء يلتزم؟ فالنذر المزبور خارج فى الحقيقة عن مصاديق النذر.

الثالث: ما دل على أن النذر لا بدّ و أن يكون فى طاعة، و المراد منه ما يعم الشرط و متعلق النذر، و ذلك بقرينة جعله فى قبال النذر فى معصية المعلوم إرادة الاعم من الشرط و المتعلق منه لتطبيقه فى كلا الموردين- أعنى: مورد كون الشرط معصية و مورد كون المتعلق كذلك-، كما لا يخفى على من لاحظ النصوص.

الرابع: رواية سماعة المتقدمة- فى اشتراط كون النذر نذر شكر أو زجر- فأنّ ظاهرها حصر النذر الذى يجب الوفاء به بما كان نذر شكر. فلاحظ.

و هذه الوجوه الثلاثة تدل على المدعى و إن التزم بوجود مطلق يقتضى

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤٠

....

انعقاد مطلق النذر، لأنها توجب تقييد المطلق، بل الثانى يقتضى عدم كون محل الكلام من أفراد النذر كى يشمله الاطلاق.

ثم إن عدم انعقاد النذر لو كان زجرا عن طاعة واجبة مما لا إشكال فيه لأنه مورد رواية سماعة و غيرها من الروايات، كما أنّه مشمول لما جاء فى النصوص من أنّه: «لا نذر فى معصية»، فالتفت.

المسألة الرابعة:

فى شرائط متعلق النذر و قد ذكر اشتراطه بأمور:

الشرط الأول: الرجحان فيلزم فيه أن يكون راجحا أخرويا واجبا كان أو مستحبا، و يدل عليه وجوه:

الأول: عدم وجود مطلق يدل على انعقاد مطلق النذر. و ما يستفاد من الأدلة الواردة فى الموارد المختلفة لا يقتضى انعقاد غير النذر المتعلق بالراجح.

فالتشكيك يكفى فى نفى الصحة رجوعا الى الاصل العملى.

الثانى: أن النذر كما تقدم هو الالتزام للّه. و من الواضح أنّ الالتزام للغير بشىء إنما يتحقق فيما لو كان الشىء الملتزم به مرغوبا للملتزم له و محبوبا إليه، أما إذا كان وجوده و عدمه على حدّ سواء فى نظره، فلا معنى للالتزام له بفعله أو بتركه. فلا معنى لأن التزم لزيد بأن أنام ليلا مع عدم تعلق غرضه به أصلا.

و عليه، فالالتزام للّه إنما يتحقق فيما لو كان متعلقه أمرا راجحا عنده تعالى و

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٤١

....

لا يتحقق فى غيره، و الى هذا المعنى أشار فى «الجواهر «۱»».

كما أنه ذكر وجها آخر مرجعه الى: أن أدلة النذر تقتضى كون المنذور فى نفسه ثابتا و مطلوبا فيوجبه الناذر على نفسه بنذره و يصيّره لازما عليه بالتزامه، و لكن هذا غير ظاهر من الأدلة، إلا أن يكون مقصوده ان القدر المتيقن من الأدلة ذلك لا ظهورها فيه.

الثالث: ما دل على ان النذر لا يكون الى فى طاعة دون غيرها.

و قد يستدل على انعقاد النذر فى المباح المتساوى الطرفين بروايتين:

إحداهما: رواية الحسن بن على، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: قلت له: «إن لى جارية ليس لها منى مكان و لا ناحية و هى تحتمل الثمن إلّا إنى كنت حلفت فيها بيمين، فقلت: للّه علىّ أن لا أبيعها أبدا و لى إلى ثمنها حاجة مع تخفيف المئونة؛ فقال: ف للّه بقولك له «۲»».

و هى كما يستدل بها على محل الكلام بلحاظ ان عدم البيع ليس من الراجحات يستدل بها على صحة النذر التبرعى من دون تعليق لأن الصيغة المنقولة خالية عن التعليق.

و الأخرى: رواية يحيى بن أبى العلاء، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، عن أبيه عليه السّلام: «إنّ امرأة نذرت أن تقاد مزمومة بزمام فى أنفها فوقع بعير فخرم أنفها فأتت عليّا عليه السّلام تخاصم فأبطله فقال إنما نذرت للّه «۳»».

فإن القود بزمام ليس من الامور الراجحة. و لكن كلتا الروايتين لا تدلان

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۳۵: ص ۳۷۱، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۱۷: من ابواب النذر و العهد، ح ۱۱.

(۳)- المصدر، ح ۸.

....

على المدّعى.

أما الأولى: فلأن محط النظر فى السؤال ليس هو صحة نذر عدم البيع و عدمه، بل جواز مخالفة النذر فيما اذا احتاج الى الثمن. و انعقاد النذر مفروض فى السؤال فلعل عدم البيع كان راجحا فى خصوص الواقعة بلحاظ كونه إحسانا للجارية لأنّ بيعها يؤدى الى تعاقب الأيدى عليها، فيمكن أن تقع فى يد من لا يعتنى بشئونها. فلا يمكن جعلها دليلا على عدم اعتبار الرجحان لعدم ظهورها فى ذلك.

كما أن ترك الاستفضال لا مجال له هنا، لأنّ محل الكلام ليس محط السؤال كى يكون عدم الاستفضال دليلا على العموم.

هذا مع أنّ مضمون الرواية لا يعمل به عند الاصحاب لوجود ما يخالفه فى الروايات الدالة على جواز البيع مع الاحتياج الى الثمن.

و أما الاستدلال بها على صحة النذر من غير تعليق.

ففيه: أنه لا ظهور للرواية فى كون إنشاء النذر بالصيغة المزبورة، بل لعله من حكاية الحال بنحو الاجمال. فالتفت.

و أما الثانية: فمع الغض عن إجمال ذيلها و عدم معرفة ما هو المقصود منه نقول: أن نذر القود بزمام ...

تارة: يرجع الى نذر الهيئة الخاصة لأجل الزيادة فى الخشوع و التذلل فهو من نذر الراجح.

و اخرى: لا يرجع الى ذلك، فهو غير منعقد جزما لاستلزامه الضرر و هو ثقب الانف من دون داع عقلائى يجبر الضرر، بل لو لم يستلزم ذلك بان كان الانف مثقوبا لفرض آخر كوضع الخزامة لم ينعقد أيضا لأنّه عمل غير عقلائى

....

فهو مرجوع قطعا.

هذا إذا لم يكن المنذور راجحا دنيويا، فان كان كذلك فالوجوه المتقدمة تقتضى عدم انعقاد النذر فيه.

لكن قد يستدل على انعقاده برواية زرارة، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «أى شىء لا نذر فى [فيه، خ ل] معصية قال، فقال: كل ما كان لك فيه منفعة فى دين أو دنيا فلا حنث عليك فيه «۱»».

و لكنها أجنبية عن المدعى، فانها فى مقام بيان ما يمنع من انعقاد النذر و يوجب عدم صحته و ليست فى مقام بيان ما هو شرط فى صحته و ما هو معتبر فى متعلقه، فلا دلالة لها على نفى اعتبار الرجحان الاخروى و كفاية الرجحان الدنيوى فى انعقاده. فالتفت.

و اما الخدشة فى سند الرواية، فهى ضعيفة، كما ستعرفه إن شاء اللّه تعالى.

ثم إنّه بناء على عدم انعقاد نذر غير الراجح قد يشكل انعقاد نذر الراجح بخصوصية غير راجحة أصلا، كما لو نذر الصلاة فى هذه الدار. أو فى مسجد المحلة الكذائية مع تساوى مساجد المحلات فى الثواب و لا خصوصية لمسجد هذه المحلة.

فهل يلزمه الوفاء بالمنذور بخصوصية المنذورة، أو لا؟ بل يصح أن يأتى بالعمل أين ما شاء من المساجد.

ذهب صاحب الجواهر رحمه اللّه «۲» الى الأول و ادعى الاتفاق عليه، و دفع الاشكال بعدم كون الخصوصية راجحة، فالالتزام بانعقاد النذر فيها خلاف ما

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۱۷: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۳۵: ص ۴۰۸، الطبعة الاولى.

....

فرض من عدم انعقاد غير الراجح بما محصله: أن الرجحان و إن كان فى كلى الطبيعة إلا أنّه لا وجود للطبيعة إلا فى ضمن الفرد المعين المتشخص بالزمان الخاص و المكان و الفاعل و غيرها من مشخصاته. فالفرد الموجود بالخارج راجح فاذا تعلق النذر به تعيّن.

و استشهد لذلک بتحقق الطاعة بالفرد مع أن المأمور به هو الطبيعة کحصول إطاعة الأمر بالصلاة بالفرد المعين.

ثم إنه قال: «إن فتح هذا الباب (يعنى الغاء خصوصية المنذور) يؤدى الى عدم تعين شىء بالنذر حتى صوم يوم معين و الحج فى سنة معينة و غير ذلك فان الصوم و الحج فى أنفسهما طاعة و تخصيصهما بيوم أو سنة مخصوصين من قبيل المباح و ذلك باطل اتفاقا».

و قد دفع قدّس سرّه ما أيد به الاشكال من فتوى الكثير بجواز أداء الصلاة المنذورة فى مسجد معين فى مسجد أفضل منه مزية كمسجد الحرام، بان هذا الرأى ضعيف لأن الارجح لم يتعلق به النذر و انما تعلق بالراجح فلا يجزى عنه الأرجح، كما أنه لو تعلق بعبادة معينة لا يجزى عنها غيرها مما هو أفضل منها.

أقول: ما ذكره قدّس سرّه إنما يتم فى ما كان متعلق الأمر و الرجحان هو الطبيعة بنحو العموم الاستغراقى لان مرجع ذلك الى كون كل فرد فرد متعلقا للأمر فيكشف عن رجحانه بخصوصه. أما إذا كانت الطبيعة مأخوذة فى متعلق الأمر بنحو العموم البدلى فلا يتم ما ذكره لان الراجح ليس كل فرد بخصوصيته، بل هو الطبيعة، و رجحان الفرد باعتبار أنّه وجود للطبيعة، فالخصوصية الفردية غير دخيلة فى الرجحان كما لا يخفى، فاذا تعلق النذر بفرد مما هو راجح بنحو العموم البدلى لم ينعقد النذر فى الخصوصية الفردية لانها غير راجحة، فيكون الحال كما

....

لو نذر الصلاة و الجلوس ساعة فى الشارع بنحو المجموع. فانه لا ينعقد بالنسبة الى الجلوس لانه ضميمة غير راجحة و ينعقد بالنسبة الى الصلاة خاصة.

بل لنا أن ندعى عدم انعقاده مطلقا لكون المنذور هو المجموع المركب و لا دليل على الانحلال لو بطل فى بعض الاجزاء. فالاشكال المزبور متجه و لا بدّ من الالتزام به.

و أما ما أفاده قدّس سرّه من أن الالتزام به يؤدى الى عدم تعين شيء بالنذر مع أنّه باطل اتفاقا.

فهو مندفع: بان ما ساقه من الأمثلة التى لا إشكال فى تعين الخصوصية فيها بالنذر كلها من قبيل تعلّق الحكم بالطبيعة بنحو العموم الاستغراقى، فإن الصوم مستحب فى كل يوم و ليس له بدل. و هكذا الحج مستحب فى كل عام فكل فرد راجح فى نفسه و متعلق للحكم بخصوصه. و مثله ما لو نذر التصدق بمال معين فانه يتعين عليه ذلك و لا يجوز تبديله، لان الصدقة بكل نوع و فرد من أفراد المال مستحبة، فالصدقة مستحبة بنحو الاستغراق.

و من هنا يظهر أن ما جاء فى رواية على بن مهزيار: قلت لأبى الحسن عليه السّلام:

رجل جعل على نفسه نذرا إن قضى اللّه عزّ و جل حاجته أن يتصدق فى مسجده بالف درهم نذرا فقضى اللّه عزّ و جل حاجته فصيّر الدراهم ذهبا و وجّهها أليك أ يجوز ذلك أم يعيد؟ قال: يعيد «(۱)»، من عدم صحة تبديل المال و عدم إجزائه لا ينافى إنكار انعقاد النذر فى المباح و لو كانت خصوصية فى المنذور، لان التصدق بالدراهم مستحب بخصوصيته، فلا وجه للتبديل، للزوم الوفاء بالخصوصية لانعقاد النذر فيها. فلاحظ.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۹: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۴۶

....

ثم إنه دلت بعض النصوص فى باب اليمين على جواز مخالفته إذا كان فيها خير الدنيا. و تدلّ عليه رواية زرارة المتقدمة و هى و إن كانت ضعيفة السند إلا أن وجود هذا المضمون فى الروايات الواردة فى باب اليمين بضميمة إلحاق النذر باليمين فى كثير من الاحكام و إطلاقه على النذر فى كثير من المقامات مما قد يوجب الاطمئنان بالحكم المذكور و تأتيه فى باب النذر.

و مما يقتضى هذا الحكم فى اليمين- مضافا الى الروايات الصريحة- كرواية سعيد الاعرج، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرّجل يحلف على اليمين فيرى إن تركها أفضل و إن لم يتركها خشى ان يأثم أ يتركها؟ قال: «أ ما سمعت قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إذا رأيت خيرا من يمينك فدعها «(۱)»، و نحوها غيرها.

رواية اسحاق بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «قلت له الرجل يحلف أن لا يشترى لاهله من السوق الحاجة؟ قال فليشتر لهم، قال: قلت له: من يكفيه؟

قال: يشترى لهم، قلت له: أنّ له من يكفيه و الذى يشترى له أبلغ منه و ليس عليه فيه ضرر؟ قال: يشترى لهم «(۲)»، فان قول السائل: «و الذى يشترى له أبلغ منه» ظاهر فى دفع تخيل أن فى شراء الغير فوات نفع لعدم مهارته فى الشراء أو لزوم ضرر لذلك و هو ظاهر فى أن ذلك يوجب عدم انعقاد اليمين و كونه مركوزا فى ذهن السائل، و قد قرّره امام عليه السّلام، كما لا يخفى.

و ليس الضرر الدنيوى الحاصل من عدم معرفة الشراء مرجوحا كى يكون نفيه راجعا الى نفى كون متعلق النذر كذلك. فالتفت.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۱۸: من ابواب كتاب الأيمان، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۱۳: من ابواب كتاب الأيمان، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۴۷

....

الشرط الثانى: أن لا يكون محللا للحرام لا بمعنى أن لا يكون حراما، فانه ظاهر من اشتراط الرجحان، بل بمعنى أن لا يكون مستلزما للوقوع فى الحرام و إن كان المنذور نفسه راجحا، كما لو نذر إيقاع صلاة يعلم بملازمتها للنظر إلى الأجنبية.

و قد يستدل لاشتراطه برواية زرارة المتقدمة قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام:

«أى شيء لا نذر فى معصية؟ قال: فقال: كل ما كان لك فيه منفعة فى دين أو دنيا فلا حنث عليك فيه»، بتقريب: أن فى ترك المتعلق الملازم للحرام منفعة دينية فالنذر غير منعقد.

إلا أن الاستدلال بالرواية يتوقف على أن لا يكون المراد منها أن يكون الترك نفسه منفعة دينية كما لو نذر نفس المعصية. بأن يكون المراد منها أن يكون فى مورد الترك منفعة دينية سواء كانت باعتبار نفس الترك، أو ما يلازمه الترك.

و بما أن الظاهر منها هو الأول و لا قرينة تدل على إرادة المعنى الثانى بعد أن كان المعنى الأول شائع الافراد كانت الرواية قاصرة عن إفادة المدعى.

فالوجه الصحيح فى اعتبار هذا الشرط هو رواية إسحاق بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «قلت له: رجل كان عليه حجة الاسلام فأراد أن يحج فقيل له تزوج ثم حج، فقال: ان تزوجت قبل أن أحج فغلامى حرّ فتزوج قبل أن يحج قال أعتق غلامه فقلت لم يرد بعتقه وجه اللّه، فقال: إنه نذر فى طاعة اللّه و الحج أحق بالتزويج و أوجب عليه من التزويج، قلت: فان الحج تطوع، قال: و إن كان تطوعا فهى طاعة للّه قد أعتق غلامه «۱»».

بيان ذلك: أنّه عليه السّلام جعل النذر المزبور نذرا فى طاعة اللّه مع ان شرط المنذور

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۷: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۴۸

....

ليس كذلك لأن شرط المنذور ترك التزويج، و هو ليس بطاعة. نعم، لازمه الطاعة و هى الحج، فجعل النذر نذرا فى الطاعة باعتبار لازم الشرط لا نفس الشرط، فيكشف عن كون المراد من النذر فى المعصية المنفى فى النصوص، النذر فى مورد المعصية و لو باعتبار كونها لازم المنذور لا نفس المنذور، لوقوع اعتبار النذر فى الطاعة فى مقابل نفى النذر فى معصية فيكون المراد من الجملتين نحوا واحدا.

و ليس قوله عليه السّلام فى الرواية: «أنه نذر فى طاعة اللّه» حكما تعبديا و تطبيقا شخصيا، بل هو بيان لكون المورد من مصاديق النذر فى الطاعة المعتبر. فالتفت.

و قد يستشكل فى الرواية من وجوه:

أحدها: أنّ الصيغة المزبورة ليست صيغة نذر، بل هى إما وعد أو شرط ابتدائى، مع أن الموعود ليس فعلا اختياريا بل نتيجة الفعل الاختيارى و هى الحرية لا العتق و نذر النتيجة لا يقع صحيحا.

الآخر: قوله: «السائل لم يرد بعتقه وجه اللّه»، فإنه غير ظاهر المراد، إذ نظره إذا كان عدم قصد التقرب بالعتق، فأى طريق له الى معرفته. كما أنه لم يثبت كون العتق مما يعتبر فيه قصد القربة.

الثالث: قوله عليه السّلام: «أعتق غلامه» فان ظاهره الأمر بالعتق مع أن المنذور هو نتيجة العتق لا نفس العتق.

و لكن الوجوه المزبورة مخدوشة:

أما الوجه الأول، فلأنه لا ظهور للرواية فى كون الانشاء بنفس الصيغة و قد فرض كون الواقع هو النذر كما هو ظاهر قوله عليه السّلام: «أنّه نذر فى طاعة اللّه»، فانه ظاهر فى أنّه عليه السّلام فهم من السائل وقوع نذر لا مجرد وعد أو شرط. و من هنا لا

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۴۹

....

ظهور فى كون المنذور هو النتيجة إذ ليست الصيغة المنقولة هى صيغة النذر. و بذلك يظهر الجواب عن:

الوجه الثالث، إذ المنذور إذا كان هو العتق فالأمر به متجه. و الظاهر كونه هو المنذور لان ظاهر السؤال صحة النذر من جهاته كلها سوى جهة السؤال و هى عدم كونه فى مورد الطاعة.

و أما الوجه الثانى، فلأن نظر السائل الى كون المعلّق عليه ليس امرا من مصاديق الطاعة و راجحا شرعا حتى يكون المقصود بالعتق الجهة الالهية. فكان جواب الامام عليه السّلام أنه نذر فى الطاعة باعتبار انتهائه الى الحج و هو أمر راجح سواء كان واجبا أو تطوعا.

نعم، الرواية ظاهرة فى صحة نذر الزجر إذا كان لأجل الزجر عمّا يمنع من تحقق الراجح و هو يتنافى مع الوجه الثانى الذى ذكرناه فى نفى صحة نذر الزجر، و إن لم يتناف مع سائر الوجوه، كما لا يخفى.

الشرط الثالث: ان يكون مقدورا و قد ذكر كون المراد من اعتبار القدرة هو اعتبار القدرة العقلية.

و وجه اعتبارها واضح لامتناع تعلق التكليف بغير المقدور. مضافا إلى منافاته لأصل الالتزام، فان الالتزام بغير المقدور مما لا محصل له.

إلا أن المحقق النائينى رحمه اللّه «۱» ذهب فى بعض مباحث الاصول- و هو مبحث التزاحم- الى كون متعلق النذر مشروطا بالقدرة الشرعية، و وجهه: بأن النذر إنما يتبع قصد الناذر، و هو إنما يقصد المقدور إذ لا معنى لالتزامه بغير المقدور.

---

(۱)- المحقق الخوئى، السيد ابو القاسم: أجود التقريرات، ج ۱: ص ۲۷۲، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۵۰

....

و أورد عليه: بان هذا الوجه إنما يقتضى اعتبار القدرة عقلا. و المقصود بالقدرة شرعا هو القدرة المأخوذة فى لسان الدليل لفظا و الوجه المزبور لا يقتضيه كما هو واضح، و انتهى المورد الى نفى اعتبار القدرة شرعا لعدم الدليل عليه.

و لكن الغريب ممن خصّ القدرة المعتبرة بالقدرة العقلية، كصاحب الجواهر رحمه اللّه و من المحقق النائينى رحمه اللّه حيث استدل على اعتبار القدرة الشرعية بما عرفت و اكتفاء المورد بنفى اعتبارها بمجرد نفى دليله. مع أن اعتبار القدرة الشرعية مما تقتضيه النصوص المتكثرة الواردة فى نذر المشى الى بيت اللّه تعالى، ك:

رواية محمد بن مسلم، قال: «سألته عن رجل جعل عليه مشيا الى بيت اللّه فلم يستطع قال: يحج راكبا «۱»». و نحوها روايته الاخرى.

و رواية رفاعة و جعفر، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نذر أن يمشى الى بيت اللّه حافيا، قال: فليمش فإذا تعب فليركب».

و رواية عنبة بن مصعب، قال: «نذرت فى ابن لى إن عافاه اللّه أن أحج ماشيا فمشيت حتى بلغت العقبة فاشتكيت فركبت ثم وجدت راحة فمشيت فسألت أبا عبد اللّه عن ذلك، فقال: إنى أحبّ إن كنت موسرا أن تذبح بقرة فقلت معى نفقة و لو شئت أن أذبح لفعلت فقال: إنى أحبّ إن كنت موسرا أن تذبح بقرة فقلت أ شىء واجب أفعله، قال: لا من جعل للّه شيئا فبلغ جهده فليس عليه شىء «۲»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۸: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۵.

....

و رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، أنه قال: «ايّما رجل نذر نذرا أن يمشى الى بيت اللّه الحرام ثم عجز أن يمشى فليركب و ليسق بدنة إذا عرف اللّه منه الجهد «۱»».

كما ورد مثل ذلك فى نذر الصوم، ك:

رواية اسحاق بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل يجعل عليه صياما فى نذر فلا يقوى، قال: «يعطى من يصوم عنه فى كل يوم مدين «۲»».

و رواية محمد بن منصور: أنّه سئل موسى بن جعفر عليه السّلام عن رجل نذر صياما فثقل الصيام عليه، قال: «تصدق لكل يوم بمدمن حنطة «۳»».

و ورد نظير ذلك فى نذر الاهداء الى الكعبة، كرواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن الرجل يقول: هو يهدى الى الكعبة كذا و كذا ما عليه، إذا كان لا يقدر على ما يهديه، قال: إن كان بجعله نذرا و لا يملكه فلا شىء عليه، و إن كان مما يملك غلام، أو جارية، أو شبهه باعه و اشترى بثمنه طيبا فيطيب به الكعبة، و إن كانت دابة فليس عليه شىء «۴»».

فأنه يستفاد من مجموع هذه النصوص أنّ عدم القدرة شرعا و حصول المشقة باتيان المنذور يوجب عدم انعقاد النذر فى مطلق الموارد سواء كان نذر المشى فى الحج، أو غيره؛ و يقوّى ذلك بملاحظة الكبرى الكلية الواردة فى ذيل رواية عنبة.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۲۰: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۱۲: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۲.

(۴)- المصدر/ باب ۱۸: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

....

كما أنّ قوله عليه السّلام- فى ذيل رواية الحلبى-: «إذا عرف اللّه منه الجهد» مشعر نحو إشعار بكونه علة الحكم و ملاكه، فيسرى فى غير موارد نذر الحج ماشيا.

فلا تتجه مع هذا دعوى اختصاص النصوص بنذر مشى الحج. فإن سائر النصوص ظاهرة فى المطلوب خصوصا رواية على بن جعفر عليه السّلام المفصلة بين ملك الدابة و ملك الغلام و الجارية فليس عليه شىء فى الأول حيث إنّها مما يحتاجه الانسان دائما فبيعها يوجب الوقوع فى المشقة.

و بالجملة: فالحكم واضح كما تقدم.

استدراك: كنا قد وعدنا التعرض لما دل على نفى صحة النذر فى حال الغضب وفاتنا ذلك فى محله.

فنقول: وردت فى باب النذر روايتان موضوعهما الغضبان:

الأولى: رواية محمد بن بشير، عن العبد الصالح عليه السّلام، قال: «قلت له جعلت فداك، إنى جعلت للّه على أن لا أقبل من بنى عمى صلة و لا اخرج متاعى فى سوق منى تلك الايام، قال: فقال: إن كنت جعلت ذلك شكرا فف به و إن كنت قلت ذلك من غضب فلا شىء عليه «۱»».

و هی- بعد فرض کون متعلق النذر کان راجحا فی نفسه لخصوصیهٔ ثانویهٔ و إلا فهو بعنوانه الاولی مرجوح، لأنّه خلاف صلهٔ الرحم لو لم یکن قطیعهٔ- تحتمل وجهین:

الأول: أن یکون المقصود التفصیل بین تحقق القصد الواقعی للنذر و کونه للّه تعالی و بین عدم تحققه و إنما کان مجرد الانشاء لغضب و من دون قصد جدی الی مدلوله.

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۶/ باب ۲۳: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۵۳

....

و هی بهذا المعنی لا تفید اعتبار عدم الغضب بعنوانه فی صحهٔ النذر، بل تفید اعتبار عدمه لو کان ملازما لعدم القصد لاعتبار القصد الجدّی، کما تقدم.

الثانی: أن یکون المفروض تحقّق القصد الجدی للالتزام و کونه للّه عز و جل، إلا أنه إن کان بداعی الشکر فهو منعقد. و إن کان بداعی الغضب و الانتقام و إیصال الاذی لا غیر فلا ینعقد.

و ظاهر الروایهٔ المعنی الثانی، فهی تفید اعتبار عدم نشوء النذر بداعی الغضب و قصد الانتقام صحهٔ و لا تنفی النذر الحاصل فی حال الغضب إذا کان بداعی إلهی، کالشکر.

الثانیهٔ: روایهٔ محمد بن علی بن الحسین، قال: «سئل أبو عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل أغضب؟ فقال: علیّ المشی الی بیت اللّه الحرام، قال: إذا لم یقل: للّه علیّ فلیس بشیء «۱»».

و الجواب بظاهره أجنبی عن السؤال، لأن السؤال عن النذر فی حال الغضب، فالجواب بالتفصیل بین قول: «للّه علیّ» و عدمه لا یرتبط به.

فالتأمل یقضی أن توجّه الروایهٔ بنحو ینسجم السؤال مع الجواب فیها بأنّ الناذر قال: «للّه علی» فی حالهٔ الغضب فالامام علیه السّلام یجیبه بأنه إن صدر ذلک من دون قصد جدی فلا شیء علیه، فالمراد بقوله: «لم یقل» عدم القول واقعا لا لفظا.

فغایهٔ ما تدل الروایهٔ علیه هو اعتبار القصد الجدی فلا خصوصیهٔ للغضب.

و قد ورد فی باب الیمین ما ظاهره نفی انعقاد الیمین فی مورد الغضب و عدم الحالهٔ الاعتیادیهٔ للانسان و هو روایهٔ عبد اللّه بن سنان، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام:

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۶/ باب ۱: من ابواب النذر و العهد، ح ۶.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۵۴

....

«لا یمین فی غضب و لا فی قطیعهٔ رحم و لا فی جبر و لا فی إکراه «۱»»، و ظهورها فی المدّعی لا یخفی خصوصا بملاحظهٔ قوله: «و لا فی جبر و لا فی إکراه»، الظاهر إرادهٔ موردهما.

فبملاحظهٔ إطلاق الیمین علی النذر کثیرا و اشتراکهما فی کثیر من الاحکام و عدم وجود إطلاق فی باب النذر یقتضی الصحهٔ مطلقا، یحصل الظن بثبوت الحکم المزبور فی باب النذر.

و لکن الذی یوقفنا عن العمل بمقتضی الصناعهٔ عدم اعتبار هذا الشرط فی الفتاوی المتداولهٔ بین أیدینا. و یؤکده تقیید الشرائع الغضبان بالذی لا قصد له کما مرّ.

فالاحتياط يقتضى انعقاد النذر فى مورد الغضب و الصناعة تقتضى عدم انعقاده. فلاحظ.

هذا تمام الكلام فى مسائل النذر و فروعه المهمّة.

ثم لا بأس بذكر بعض مسائل «الوسيلة» للمرحوم الاصفهانى و تطبيق ما افيد سابقا عليها و الاشارة الى بعض نقاط الخلاف و غيرها. و هى جهات:

الأولى: ما ذكره قدّس سرّه من عدم اعتبار قول للّه بالخصوص بل يجزى غير هذه اللفظة من أسمائه المختصة «۲».

و هذا تام، ببيان أنه و إن ورد فى النصوص الكثيرة ما هذا مضمونه: «إذا لم يقل للّه علىّ فليس بشىء» الموهم لاختصاص الصحة بما اشتمل على هذه اللفظة فقط جمودا على ظاهر النص. لكن من يلاحظ هذه النصوص يراها ظاهرة فى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۱۶: من ابواب كتاب الإيمان، ح ۱.

(۲)- الأصفهانى، السيد ابو الحسن: وسيلة النجاة، ج ۳: ص ۹/ المسألة ۱، الطبعة الاولى.

....

عدم الاختصاص، بل المقصود منها اشتمال الانشاء على ما يدل على كون الالتزام له جلّ اسمه فى قبال خلّوه عن ذلك و ذكر لفظ «للّه» لكونه الفرد الظاهر.

الثانية: عدم اختصاص الصحة بالإنشاء بالعربية «۱». و هو صحيح أيضا للقطع بعدم الفرق و أنّه لا خصوصية للإنشاء بالعربية.

الثالثة: عدم انعقاد النذر لو قال: «علىّ كذا» و إن نوى فى ضميره معنى للّه «۲». و الوجه فيه: ظهور النصوص فى لزوم إبراز الالتزام للّه بالقول، كما هو ظاهر قوله عليه السّلام: «إذا لم يقل للّه علىّ فليس بشىء».

الرابعة: الاستشكال فى انعقاد النذر فيما لو قال: «نذرت للّه أن أصوم مثلا»، أو قال: «للّه علىّ نذر صوم يوم مثلا «۳»». و لم نوافق على ذلك:

أما الصيغة الاولى، فلأنّها صحيحة لا جهة للاشكال فيها، لأن النذر و إن كان بمعنى الوعد لغة لكنه عرفا و اصطلاحا بمعنى الالتزام، فقوله: «نذرت» بمعنى التزمت، و هو بمعنى: «علىّ»، إذن فلا اشكال فى صحة الصيغة الاولى.

و أما الثانية، فلأن «علىّ» ظاهرها الالتزام، فيكون ظاهر الصيغة الالتزام للّه بالنذر لا بنفس الصوم. و لكن لما كان المقصود هو نذر الصوم و الالتزام به لا بالنذر و الالتزام انعقد النذر، إذ غاية ماهنا من الاشكال هو كون النذر بصيغة مغلوطة بحسب القواعد العربية، و هو لا يضير فى صحة النذر بعد العلم بالقصد و إبراز المقصود باللفظ. فلا وجه للتوقف فى انعقاد النذر فيها.

---

(۱)- الأصفهانى، السيد ابو الحسن: وسيلة النجاة، ج ۳: ص ۹/ المسألة ۱، الطبعة الاولى.

(۲)- المصدر.

(۳)- المصدر.

....

الخامسة: ما ذكره قدّس سرّه من عدم صحة نذر الزوجة مع منع الزوج «۱». و لو نذرت بدون إذنه كان حلّه كاليمين و إن كان متعلقا بمالها و لم يكن العمل به مانعا عن الاستمتاع بها. و لو أذن لها فى النذر انعقد و ليس له بعد ذلك حلّه و لا المنع عن الوفاء به.

لا يخلو عن إشكال، بيان ذلك: أنّ المستند فى ما ذكره بالنسبة الى نذر الزوجة إما أن يكون هو الرواية الواردة «۲» فى باب اليمين، و

هى: «لا- يمين للزوجة مع الزوج» بناء على التعدى من اليمين الى النذر. و إما أن يكون هو الرواية الواردة فى خصوص النذر و هى رواية عبد اللّه بن سنان المتقدمة.

فإن كان المستند هو الأول، فقد عرفت ظهورها فى نفى صحة اليمين و النذر مع معارضته، أو مزاحمته لحقوق الزوج و أنّ الرواية لا تتكفل إلا- بيان حكم مورد التزاحم أو التعارض بين الحكمين. و عليه، فلا وجه للقول بجواز الحلّ و المنع مع عدم كون العمل مانعا من الاستمتاع.

و لو تنزل عن ذلك و سلم دعوى استظهار نفى الانعقاد مع المنع مطلقا، فلا وجه لنفى جواز المنع بعد الاذن، إذ له المنع بقاء كما له المنع حدوثا، و لذا يجوز له الحلّ مع نذرها بدون إذنه.

و لو تنزل عن ذلك بدعوى استظهار مانعية المنع عن حدوث النذر و لو كان المنع متأخرا، فلا يجوز له المنع بعد الاذن، فلا يتجه التفكيك الذى ذكره بين نذر الزوجة بالنسبة إلى الزوج و بين نذر الولد بالنسبة إلى والده، مع أن النص يتضمن نفس الحكم بنفس البيان.

---

(۱)- الأصفهانى، السيد ابو الحسن: وسيلة النجاة، ج ۳: ص ۱۰/ المسألة ۳، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۶/ باب ۱۰: من ابواب كتاب الأيمان، ح ۱.

....

و إن كان المستند هو الثانى، كان الأولى تقييد الانعقاد بالاذن و مع عدمه يبطل لا أن للزوج حلّه كما ورد فى العبارة. نعم، لو أذن لم يكن له المنع لانعقاد النذر فلا يكون له حق المنع عن أداء الواجب. فالتفت.

السادسة: التزامه بانعقاد نذر الزجر إذا كان الزجر عن معصية أو مكروه أو ترك مستحب، و بانعقاد نذر التبرع «۱».

أما الاخير، فقد عرفت الكلام فيه و عرفت التشكيك فى كونه من أفراد النذر.

و أما الأول، فقد عرفت الاستشكال فى تحقق الالتزام فى نذر الزجر، مع وجود ما يدل على حصر النذر الذى يجب الوفاء به بنذر الشكر، و عدم إطلاق يدل على وجوب الوفاء بقول مطلق.

و لو تنزل، فلا مانع من انعقاده، إذ الوجه الآخر لا يشمل مثل هذا النحو من نذر الزجر. و يتأيد الحكم بالصحة بملاحظة رواية اسحاق بن عمار الواردة فى نذر ترك التزويج قبل الحج، فراجع.

السابعة: ما ذكره قدّس سرّه فى صحة نذر المباح لو قصد به معنى راجحا «۲»، كنذر الأكل بقصد التّقوى.

خالف فيه صاحب الجواهر «۳» مدعيا كون الظاهر لزوم كون متعلق النذر طاعة بعنوانه الأولى لا بعنوان ثانوى.

و لكنه مما لا وجه له، إذ الظاهر اعتبار كونه مما يمكن أن يقصد به وجه اللّه كما

---

(۱)- الأصفهانى، السيد ابو الحسن: وسيلة النجاة، ج ۳: ص ۱۰/ المسألة ۴، الطبعة الاولى.

(۲)- المصدر، ص ۱۱/ المسألة ۵، الطبعة الاولى.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۳۵: ص ۳۷۸، الطبعة الاولى.

....

يظهر من بعض الروايات و هو كما على الطاعة بالعنوان الاولى ينطبق على الطاعة بالعنوان الثانوى.

الثامنة: ما ذکره قدّس سرّه من لزوم صلاحیة المعلّق علیه فی نذر الشکر لان یشکر علیه «۱». و هو مما لا إشکال فیه لتقوم قصد الشکر به، إذ بدونه لا یتحقّق ذلک کما لا یخفی.

التاسعة: ما أفاده قدّس سرّه فی نذر الزجر من لزوم کون المعلق علیه صالحا لان یزجر عنه «۲»، کفعل حرام أو مکروه.

هذا قد عرفت تحقیقه و أن المعلّق علیه إذا کان من المباحات لا ینعقد النذر فراجع. و یتأید هذا بإمکان کونه المراد من عبارة «الشرائع «۳»» من قوله: «و لو نذر الزجر لا للّه لم ینعقد» فلا یکون حکما مبتکرا و انفرادیا. فلاحظ.

العاشرة: ما أفاده قدّس سرّه فی بعض المسائل «۴» من أنه لو نذر الصلاة، أو الصوم، أو الصدقة فی زمان معین، تعیّن، فلو أتی به فی زمان آخر مقدم أو مؤخر لم یجز. و کذا لو نذرها فی مکان فیه رجحان فلا یجزی عن غیره و إن کان أفضل. و أمّا لو نذرها فی مکان لیس فیه رجحان ففی انعقاده و تعینه وجهان بل قولان أقواهما الانعقاد.

قد تقدم بعض الکلام فیه و قد عرفت أن اساس الالتزام بالتعین و لو لم تکن الخصوصیة راجحة هو الروایة الواردة فی نذر التصدق بالدراهم و عدم جواز

---

(۱)- الأصفهانی، السید ابو الحسن: وسیلة النجاة، ج ۳: ص ۱۱/ المسألة ۶، الطبعة الاولی.

(۲)- المصدر، ص ۱۲/ المسألة ۶، الطبعة الاولی.

(۳)- المحقق الحلی، جعفر بن الحسن: شرائع الاسلام، ج ۳: ص ۱۶۸، ط مؤسسة المعارف الاسلامیة.

(۴)- الأصفهانی، السید ابو الحسن: وسیلة النجاة، ج ۳: ص ۱۲/ المسألة ۸، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۵۹

....

تبدیلها الی دنانیر.

لکن عرفت أن الروایة أجنبیة عن محل الکلام، لأنّها واردة فی ما کان الرجحان فی نفس الخصوصیة باعتبار ثبوت الحکم بنحو العموم الاستغراقی، لا العموم البدلی.

و علیه، فلا بد فی تحقیق الکلام أن نقول: أن الخصوصیة المنذورة، تارة:

تکون راجحة، کنذر الصلاة فی المسجد الکذائی. و اخری: لا تکون راجحة کنذرها فی الغرفة.

فان کانت راجحة، فالرجحان و إن تعلق بنفس الطبیعة لا بکل فرد بخصوصه إلا أن الفرد الموجود فی الخارج لما کان وجودا للطبیعة فهو بذاته راجح مع غض النظر عن خصوصیته الفردیة و لذا یقع به الامتثال. و علیه فیصح نذر الصلاة فی المسجد الخاص، لأن الخصوصیة راجحة بنفسها، فیکون النذر نذرا للراجح.

و إن لم تکن راجحة، فتارة: یکون متعلق النذر هو العمل المقید بهذه الخصوصیة بنحو یکون التقید دخیلا فی متعلق النذر، ففی مثله لا ینعقد النذر لعدم کون التقید راجحا فالنذر لم یتعلق بالراجح بجمیع أجزائه، و لا دلیل علی الانحلال فیبطل النذر من أساسه.

و اخری: یکون المتعلق هو ذات العمل المتقید بالخصوصیة بنحو یکون القید و التقید خارجا عن متعلق النذر و إنما یؤخذ مشیرا الی الحصة التی یتعلق بها النذر، ففی مثل ذلک یصح النذر لأن ذات العمل و الحصة الخاصة منه من الراجحات لأنّه مصداق الطبیعة الراجحة، فیتعین علیه الاتیان بالعمل فی المکان الخاص مثلا. و لا یجزیه غیره لکونه غیر متعلق النذر.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۶۰

[شرائطها]

[الاول كمال العقل]

و شرائطها: اثنان

الاول: كمال العقل فلا ينعقد نذر الصبى، و لا المجنون (۵۱).

[الثانى الحرية]

الثاني: الحرية (۵۲) فلا يصح نـذر العبـد إلا باذن مولاه. و لو أذن له فى النـذر فنذر، وجب و جاز له المبادرة و لو نهاه، و كذا الحكم فى ذات البعل (۵۳).

هذا تمام الكلام فى ما يتعلق بالنذر و نعود بعد ذلك الى موضوع البحث و هو الحج النذرى.

---

(۵۱) قـد عرفت عدم الدليل على عدم انعقاد نذرهما مع القصد فى بعض الصور، فلا يتجه نفى الانعقاد إلّا بدعوى عدم وجود الاطلاق الدال على وجوب الوفاء مطلقا، فالتشكيك يكفى فى نفى الانعقاد للأصل.

(۵۲) قد أشرنا الى هذا الشرط و لكن تحقيق البحث فيه ممّا لا طائل تحته لعدم كونه محل الابتلاء فى هذا العصر.

(۵۳) أى لا يصـح نـذرها إلا باذن بعلها، و قـد عرفت تحقيق الكلام فى نـذرها و نتيجته ترجع الى عـدم مشـروعية الحـج لها فى صورة المعارضة مع حقوق الزوج.

فراجع.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۶۱

[مسائل الثلاث]

[الاولى اذا نذر الحج مطلقا، فمنعه مانع، أخّره حتى يزول المانع]

مسائل الثلاث:

الاولى: اذا نذر الحج مطلقا، فمنعه مانع، أخّره حتى يزول المانع (۵۴).

---

(۵۴) وقع البحث فى أن نذر الحج مطلقا من دون تعيين له بسنة معينة هل مقتضاه الفورية أو أنه يجوز تأخيره كالواجب الموسع؟ قـد يـدعى الفوريـة باعتبار انصـراف دليل الأمر إليها، و لكنه خلاف التحقيق فى علم الاصول، كما أن للفورية وجوها أخرى لا تنهض على المـدعى. و الوجه القوى هو قاعـدة الاشـتغال لاحتمال عـدم الحياة أو القدرة فى غير السـنة الأولى، فيحكم العقل بلزوم الاتيان به فورا تحصيلا لفراغ الذمة.

و دعوى: إجراء استصحاب القدرة أو الحياة بنحو الاستصحاب الاستقبالى فيكون مؤمنا و يرتفع الحكم بالاحتياط لارتفاع موضوعه.

تندفع: بأنّ إجراء الاسـتصـحاب الاسـتقبالى يلزم الغاء الوجوب و عدم كونه محركا إلزاميا للعبد، لأن العبد يجرى استصـحاب القدرة ما دام يرى نفسه قادرا، فلا يلزمه العمل فعلا حتى تنسلب عنه القدرة، فيسـقط الوجوب حينذاك فلم يكن للوجوب وقت يكون فيه ملزما للعبـد باتيـان العمل. و هـذا بخلاف الموقت الموسع فانه لا مانع من اجراء الاسـتصـحاب الاسـتقبالى لوصول الحكم فيه الالزام الـذى لا محيص عنه عند تضيق الوقت.

و هذا الاشكال على الاستصحاب الاستقبالى فى مثل هذه الموارد متين جدا و لم نصل لحد الآن على ما يدفعه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢۶٢

و لو تمكن من ادائه ثم مات، قضى عنه من أصل تركته (۵۵) و من العجب أن صاحب الجواهر «١» أشار إليه و لم يتعرض لدفعه فكأن اندفاعه فى نظره قدّس سرّه بحد من الظهور بحيث لا يحتاج الى كلفة البيان.

---

(۵۵) ذهب صاحب المدارك «٢» الى عدم وجوب القضاء عنه لانه يحتاج الى أمر جديد و لا دليل عليه، فالأصل ينفيه. و هذا هو الحق و لو سلم لزوم القضاء فهل هو من أصل التركة أو من الثلث؟

ذهب الأكثر إلى وجوبه من أصل التركة، بدعوى: أنه واجب مالي و هو يخرج من أصل التركة.

و لكنه غير وجيه، إذ نفس الحج ليس من الواجبات المالية و إن توقف على بذل المال غالبا، فالاولى أن يوجه بأنه إذا ثبت وجوب القضاء كان كالدين يجب أداؤه من نفس المال، إلا أن يقوم دليل خاص على خروجه من الثلث كما فى قضاء الصلاة و الصيام.

و قيل: إنه يخرج من الثلث استنادا الى بعض الروايات التى استدل بها على أصل وجوب القضاء و كونه من الثلث. و هى:

روايـة ابن أبى يعفور، قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «رجل نذر للّه إن عافى اللّه ابنه من وجعه ليحجنه الى بيت اللّه الحرام فعافى اللّه الابن و مات الأب، فقال: الحجة على الأب يؤديها عنه بعض ولده، قلت: هى واجبة على ابنه الذى نذر فيه؟

---

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٧: ص ٣۴٠، الطبعة الاولى.

(٢)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٧: ص ٩۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢۶٣

....

فقال: هى واجبة على الأب من ثلثه أو يتطوع ابنه فيحج عن أبيه «١»».

و روايـة ضـريس: سأل أبا جعفر عليه السّلام عن رجل عليه حجة الاسلام و نذر نذرا فى شكر ليحجن به رجلا إلى مكة فمات الذى نـذر قبل أن يحـج حجـة الاسـلام و من قبل أن يفى بنـذره الّذى نـذر؟ قال: «إن ترك مالا يحج عنه حجة الاسلام من جميع المال و أخرج من ثلثه ما يحـج به رجلا لنذره و قد وفى بالنذر و إن لم يكن ترك مالا إلا بقدر ما يحج به حجة الاسلام حج عنه بما ترك و يحج عنه وليه حجة النذر إنما هو مثل دين عليه «٢»».

كما استدل على إخراجه من أصل التركة برواية مسمع، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «كانت لى جارية حبلى فنذرت للّه عزّ و جل إن ولـدت غلاما أن أحجه أو أحـج عنه؟ فقال: إن رجلا نـذر للّه عزّ و جل فى ابن له إن هو أدرك أن يحـج عنه أو يحجه فمات الأب و أدرك الغلام بعد ذلك فأتى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله الغلام فسأله عن ذلك فأمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله ان يحج عنه مما ترك أبوه «٣»».

و لكن جميع هـذه الروايات لا تنهض لاثبات المـدعى لظهورها فى الاستحباب قطعا، كما أنها واردة فى نـذر الإحجاج، فلا تشـمل ما نحن فيه و هو نذر الحج.

و لا وجه لـدعوى أن الحكم يثبت فى نـذر الحـج بالاولويـة، لوجود الفرق الظاهر بين الصورتين لأن نذر الإحجاج يرجع الى نذر بذل المال فيكون واجبا ماليا و ليس كذلك نذر الحج كما لا يخفى.

---

(١)- وسائل الشيعة، ج ٨/ باب ٢٩: من ابواب وجوب الحج، ح ٣.

(٢)- المصدر، ح ١.

(۳)- المصدر، ج ۱۶/ باب ۱۶: من ابواب النذر و العهد، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۶۴

....

و أليك تفصيل القول فى كل رواية:

أما روايـة ابن أبى يعفور، فليس فيها ما يـدل على تنجز التكليف النذرى على الأب لو لم تكن ظاهرة فى عدم تنجزه عليه، لعدم تمكنه منه قبل الموت و أنه مات قبل أن يتمكن.

و من الواضح أن القضاء ليس بلازم فى هذه الحال إجماعا. مع أنّه حكم فيها بأنّ الذى يؤديها عنه بعض ولده مع أنه لا يجب على غير الولى بالاجماع و هو صريح قوله عليه السّلام: «أو يتطوع» فإنّه ظاهر فى عدم لزومه عليه و أن أداءه عن الأب مستحب. و حينئذ فيكون المراد من التعبير بالوجوب هو الثبوت كما يعبر عن المستحبات بذلك، فيقال واجبة بمعنى ثابتة.

و أما روايـة ضـريس، فهى- أيضا- لم يفرض فيها تنجز الوجوب إلا أن يـدعى ظهور قوله: «قبل أن يفى بنذره» فى ذلك و لكنه أعم، إذ يستعمل- أيضـا- فى صورة عـدم التمكن من الوفـاء. مع أن الاـخراج من الثلث إن كـان مع عـدم الايصـاء به فلا وجه له لأن المال يرجع كله للورثة فى غير الدين و الوصيـة، و مع الايصاء باخراجه، فان كان قد أوصـى بصـرفه فى موارد خاصه فلا وجه له أيضا، إذ لا وجه لتقديم فى الخيرات، فيكون ظاهر الحديث الاستحباب من باب تطبيق الخير على المورد و أنه أحد مصاديقه.

كما أنّه لم يفهم المراد من قوله: «و قـد وفى بالنـذر» كما ان الحـج لا يجب على الولى مع عـدم المال قطعا خصوصا بملاحظة التعليل، لان الميت لو كان عليه دين و لم يكن لـديه مال لم يجب على وليه أداؤه من ماله، و إذا ثبت إرادة الاستحباب فى صورة فقدان المال لم يثبت ذلك فى صورة وجدانه لوحدة السياق.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۶۵

و لا يقضى عنه قبل التمكن (۵۶). فان عين الوقت، فأخل به مع القدرة، قضـى عنه (۵۷). و ان منعه عارض لمرض أو عـدو حتى مات، لم يجب قضاؤه عنه.

و أما روايـة مسـمع، فهى ظاهرة فى عـدم تنجز التكليف لموت الأب قبل الادراك و لا إشـكال فى عدم لزوم القضاء مع أنّ الجواب لا يتلاءم مع السؤال، إذ لم يفرض الموت فى السؤال لأن الناذر هو السائل لا غيره، و لا وجه لتوجيه ذلك بأنّ السؤال عن مشـروعية النذر إذ لا وجه لتوهم عدم مشروعيته.

و بالجملـة، لا ظهور لهـذه الروايات فى الوجوب، بل هى ظاهرة فى استحباب القضاء و لعله دفعا للمكروه الذى يترتب مع عدم الوفاء، بالنـذر، فهو نظير ما ورد من استحباب ذبـح بقرة مع عدم التمكن من الوفاء بالنذر. و لو سـلم ظهورها فى الوجوب فموضوعها يختلف عما هو المتنازع فيه. فالتفت.

---

(۵۶) لعدم الدليل عليه. فالاصل البراءة.

(۵۷) هذا مما لا دليل عليه إلّا ما ورد من قوله عليه السّـلام: «من فاتته فريضة فليقضـها كما فاتته «۱»»، و أما فى صورة عدم التمكن من الأداء فعدم وجوب القضاء أوضح، لعدم وجوب الاداء فى حقه.

---

(۱)- الاحسائى، محمد بن على: عوالى اللئالى، ج ۲: ص ۵۴/ ح ۱۴۳، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۶۶

و لو نذر الحج أو أفسد حجه و هو معضوب، قيل يجب أن يستنيب (۵۸) و هو حسن.

[الثانية اذا نذر الحج، فان نوى حجة الاسلام، تداخلا]

الثانيـة: اذا نـذر الحج، فان نوى حجة الاسـلام، تداخلا. و إن نوى غيرها لم يتداخلا. و إن اطلق (۵۹)، قيل إن حـج و نوى النذر أجزأه عن حجة الاسلام، و إن نوى حجة الاسلام لم يجز عن النذر، و قيل لا يجزى احداثهما عن الاخرى، و هو الأشبه.

---

(۵۸) أقول: لاـ دليـل على وجوب الاسـتنابة مع عـدم التمكن من أداء المنـذور، و يكون النـذر باطلا لعـدم القـدرة على متعلقه، أما مع الافسـاد فلزوم الاسـتنابة و عـدمه تقـدم البحث فيه، و قـد عرفت فيمـا تقـدم أن الظاهر من الروايات هو اسـتحباب الاسـتنابة لا وجوبها، فراجع.

(۵۹) إذا نـذر المكلف الحـج، فله صور ثلاـث، لاـنه إمـا أن ينوى حجـة الاسـلام أو ينوى غير حجـة الإسـلام، أو يطلق من دون تعيين إحداهما

أما إذا نـذر و قصد حجة الاسـلام، فلا إشـكال فى انعقاد النذر و التداخل، و قد يتوقف فى صـحة النذر لعدم الاثر له و لغويته لوجوب حجة الاسـلام بدون النذر، و لكنه فى غير محله لأن أثر صـحة النذر تأكد الوجوب لانه بتعلق النذر بحجة الاسلام يزول وجوبها بحدّه، و ينشأ وجوب واحد شديد مؤكد لاجتماع ملاكى الوجوبين فيه. كما أنه بعدم الاتيان بالحج تلزمه الكفارة لمخالفة النذر و هو لا يثبت مع عدم تعلق النذر.

و أما الاستشكال فيه بأنه يلزم اجتماع علتين على معلول واحد و هو محال

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۶۷

....

كما تقرر فى محله.

فيندفع: بأن المعلول متعدد، فان كل سـبب يؤثر فى مسببه و إنما نتيجة التداخل هو زوال حد الوجوبين لا واقعهما و هذا ثابت فى العلل التكوينية بالوجدان.

و أما جواب «الجواهر «۱»» عنه: بأن الاسـباب الشـرعية معرفات لا علل، فهو لا يجدى فى رفع الاشكال، لانها و إن كانت معرفات لكن كلاـ منها يكشف عن غير ما يكشف عنه الآخر، فان ذلك هو الظاهر من ترتب الأثر عنـد الفقهاء، فالمعرّفان يكشـفان عن علتين فيعود المحذور.

و أما إذا نذر و قصد غير حجة الاسلام، فإما أن ينذر الحج فى عام الاستطاعة أو فى غيره، أو يطلق فى نذره، و هو تارة: يكون مستطيعا حال النذر، و اخرى: تحدث الاستطاعة بعد نذر الحج.

أما لو نذر الحج فى عام الاسـتطاعة، فان كانت الاسـتطاعة سابقة على النذر، فقد قيل ببطلان نذره لان حج الاسلام يرفع موضوع النذر و هو مشـروعية الحج، لعدم مشـروعية غير حج الاسـلام. و أما لو تأخرت الاسـتطاعة على النذر، فقيل بتقديم النذر لان كلا منهما يرفع موضوع الآخر فان وجوب حج النذر يمنع من الاستطاعة المعتبرة فى حج الاسلام.

و قد عرفت كيفية رافعية وجوب حج الاسلام لموضوع وجوب النذر. و إذا كان الامر كذلك قدّم وجوب النذر لانه أسبق زمانا.

و إنما لم يتأت هـذا البيان فى صورة تأخر النذر، و لم يلتزم بتقديم حج الاسـلام من باب الأسـبقية لأن النذر لا يرفع موضوع الحج لانه بالاختيار و

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۴۸، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۶۸

....

ارتفاع الاستطاعة بقاء بالاختيار لا يمنع من وجوب الحج، لان الموضوع هو الاستطاعة حدوثا فقط.

و التحقيق: أن النوبة لا تصل الى هذه البيانات، فان وجوب الحج مع الاستطاعة السابقة او اللاحقة رافع لموضوع وجوب النذر و لا عكس، لان المعتبر فى موضوع الحج شرعا هو استطاعة الطريق لا- الاستطاعة على نفس الاعمال فان المعتبر فيها ليس إلا القدرة العقلية. و من الواضح أن وجوب الحج النذرى لا يزاحم الحج الاسلامى فى استطاعة الطريق لان الطريق واحد. و عليه، فهو لا يرفع موضوع حج الاسلام.

أما وجوب حجة الاسلام، فهو يرفع موضوع الوجوب النذرى من جهات:

من جهة نفيه لمشروعية الحج فى سنة الاستطاعة غير حجة الاسلام.

و من جهة نفيه للاستطاعة الشرعية على الحج المنذور، و هى معتبرة فيه- كما تقدم بيانه-.

و من جهة كون الحج النذرى مستلزما لتحليل الحرام و هو ترك الحج و عدمه مأخوذ فى موضوع انعقاد النذر.

و أما ما ذكر من تقديم الحج النذرى فى صورة تأخر الاستطاعة لانه أسبق زمانا فهو- مع الغض عما ذكرناه- ممنوع أيضا، فان مرجحية السبق الزمانى لو سلمت- فى بعض صوره- ففيما كان السبق فى زمان الواجب لا الوجوب، مع اتحاد زمان الواجب، كما فيما نحن فيه. فالمتعين فى مثل ذلك الالتزام بالتخيير.

و لكن عرفت عدم وصول النوبة الى ذلك و أن الحج مقدم على النذر فى الصورتين.

نعم، لو نذر- فى صورة وجود الاستطاعة- الإتيان بالحج على تقدير فقد

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۶۹

....

الاستطاعة فصادف فقدها انعقد نذره لعدم المانع من انعقاد النذر.

و منه يظهر الحال لو فقدت الاستطاعة بعد حصولها فى صورة تقدم النذر كما لا يخفى.

و إذا نذر الحج فى غير عام الاستطاعة، فالحكم واضح لا غبار عليه. و إذا نذر غير حج الاسلام لكنه اطلق بالنسبة الى سنة الاستطاعة و غيرها بمعنى أنه نذر الاتيان بطبيعة الحج و لم يقيده بعام دون آخر، كان النذر منعقدا، لان طبيعة الحج مقدور شرعا كما أنه لا يستلزم تحليل الحرام و هو مشروع راجح.

نعم، يقدّم حج الاسلام لأنه مضيق و هو يتقدم على الموسع بلا وقوع أى تزاحم بينهما، كما حرّر فى محله من الاصول. إلا أنه لو أتى بالحج النذرى و لم يأت بحج الاسلام عصيانا صح عمله لانعقاد نذره، كما عرفت، لتمامية شروطه و قد جاء بفرد من المنذور و إن عصى حكما آخر. فالتفت.

و أما إذا نذر و أطلق بالنسبة الى حج الاسلام و غيره، فتحقيق الحال فيه:

أن النذر لما كان تابعا للقصد، فان قصد الاطلاق بمعنى أنه قصد الاتيان بحج ما، سواء كان حج الاسلام أو غيره، فلا اشكال فى إمكان التداخل، فيستطيع أن يقصد بحج الاسلام الوفاء بنذره.

و مع التشكيك فيما هو المقصود أو الغفلة عن القصد فالقدر المتيقن إرادة غير حج الاسلام، فيتعين عدم التداخل، لان غير حجة الاسلام مقطوع القصد. أما هو فغير معلوم، فلا يحرز تحقق الوفاء مع الاتيان بحج الاسلام. فقاعدة الاشتغال محكمة.

هذا هو حكم الصورة. و عليه، فلا وجه لإطالة الكلام من الاعلام، فقد

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۷۰

....

ذهب بعضهم «۱» الى عدم التداخل باعتبار أن تعدد السبب يقتضى تعدد المسبب، و نفاه غيره- هو صاحب المدارك «۲»- بأن الاسباب الشرعية معرفات و ليست بعلل حقيقة.

و ذهب البعض «۳» الى التداخل، لصدق الامتثال لو جاء بحج الاسلام لصدق الاتيان بالحج.

و من الواضح أنه لا اعتبار بهذه الكلمات و نحوها بعد أن كان المناط فى النذر هو القصد و قد عرفت الحكم فيه.

هذا بحسب القاعدة الاولية فى باب النذر. و أما بحسب النصوص، فقد ادعى دلالتها على التداخل. و هى:

رواية رفاعة بن موسى عليه السّلام: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نذر أن يمشى إلى بيت اللّه الحرام فمشى هل يجزيه عن حجة الاسلام؟ قال: نعم، «۴»». و نحوها.

رواية محمد بن مسلم «۵». لكن الظاهر أنها غير ناظرة الى نذر الحج و حكم التداخل و عدمه، بل هى ناظرة الى صورة ما إذا نذر المشى إذا أراد أن يحج و مشى بقصد الوفاء بالنذر، فالسؤال عن أن الاتيان بالمشى بقصد النذر هل يكفى فى امتثال حكم حج الاسلام أو أنه لا بدّ أن يأتى به بداعى حج الاسلام؟ و لا ربط له بما نحن فيه أيضا، و يشهد له أن السؤال عن الإجزاء عن حجة الاسلام لا عن حجة النذر الذى هو موضوع الكلام. فتدبر و التفت.

---

(۱)- الطوسى، الشيخ محمد حسن: الخلاف، ج ۱: ص ۳۷۶/ المسألة ۲۰، الطبعة الاولى.

ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۱۸، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۰۰، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- المصدر، ص ۱۰۱.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۷: من ابواب وجوب الحج، ح ۲.

(۵)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۷۱

[الثالثة اذا نذر الحج ماشيا وجب أن يقوم فى مواضع العبور]

الثالثة: اذا نذر الحج ماشيا (۶۰)، وجب أن يقوم فى مواضع العبور. فإن ركب طريقه قضى. و إن ركب بعضا، قيل يقضى، و يمشى مواضع ركوبه، و قيل بل يقضى ماشيا لإخلاله بالصفة المشترطة، و هو أشبه. و لو عجز قيل يركب و يسوق بدنة، و قيل يركب و لا يسوق، و قيل ان كان مطلقا توقع المكنة من الصفة، و إن كان معينا بوقت سقط فرضه لعجزه، و المروى الاول، و السياق ندب.

---

(۶۰) الكلام فى هذه المسألة فى جهات:

الجهة الأولى: فى انعقاد نذر الحج ماشيا، و هو مما لا إشكال فيه فى الجملة بحسب القاعدة الاولية فى باب النذر، كما تدل عليه الروايات الكثيرة، كرواية رفاعة، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل نذر أن يمشى الى بيت اللّه قال: فليمش- الحديث «۱»». و غيرها مما تضمن حكم النذر.

نعم، قد يتخيل عدم الانعقاد استنادا لرواية أبى عبيدة الحذاء، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام: «عن رجل نذر أن يمشى الى مكة حافيا فقال: إن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله خرج حاجا فنظر الى امرأة تمشى بين الابل فقال؟ من هذه؟ فقالوا: أخت عقبة بن عامر نذرت أن تمشى الى مكة حافية، فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: ى ۱۴ عقبة، انطلق إلى اختك فأمرها فلتركب فإن اللّه غنى عن مشيها

و حفاها. قال: فركبت «۲»».

و لكنها لا تضر بالمدعى، لاحتمال أن يكون السؤال فيها عن نذر الحفاء لا

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۳۴: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۷۲

....

أصل المشى فتختص بنفى مشروعية نذر المشى حافيا.

الجهة الثانية:

فى مبدأ المشى فهل هو بلد الناذر، أو البلد الذى يقصد منه الحج، أو الميقات؟. وجوه:

قيل: بأنه الميقات، لأنه مبدأ الحج، و ظاهر النذر كون المشى فى حال الحج، لأن ماشيا حال من فاعل الحج فى قول الناذر: «احج ماشيا».

و فيه: أن الظاهر منه كون الحج عن مشى، لا الحج حال المشى.

هذا، مع أن الاحرام لم يثبت كونه جزء الحج بل يمكن أن يكون شرطا، فهو خارج عن أعمال الحج، و لو كان جزء شرعا فهو بنظر العرف شرط، فلا يعد من أفعاله بل من شرائطه، فيكون خارجا عن دائرة القصد.

و التحقيق: أن هذا يتبع القصد. نعم، مع الغفلة أو الا يكال الى ما هو المفهوم عرفا من التعبير و نظائره، يمكن دعوى أن المبدأ ارتكازا و بحسب المتعارف هو البلد الذى يقصد الحج منه. فان الظاهر من الحج ماشيا أنه عند ما يتوجه إلى الحج و يقصد فى سفره الحج يمشى بدل الركوب. فالتفت و تأمل.

الجهة الثالثة:

فى حكم مواضع العبور غير القابلة للمشى، فهل يجب عليه القيام فى المعبر، أو لا؟.

قولان، ظاهر المتن الوجوب و مستند القول بالوجوب وجهان:

الاول: قاعدة الميسور، بتقرير أن المشى مركب من أمرين قيام و حركة، فإذا تعذرت الحركة يجب الجزء الآخر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۷۳

....

و فيه:

أولا: عدم تمامية الدليل على قاعدة الميسور بقول مطلق.

و ثانيا: أنها لو تمت فانما تثبت فى مورد يعد الباقى ميسورا بالنسبة الى الواجد، و ليس الأمر كذلك فيما نحن فيه، و لعله لأجل قوام المشى بالحركة و عدم اعتبار القيام أصلا فيه و إنما هو مقارن له فى الغالب. أو لأجل أن اعتباره- لو كان- بنحو الشرطية لا الجزئية.

الثانى: رواية السكونى، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السّلام: «إن عليا سئل عن رجل نذر أن يمشى إلى بيت اللّه فعبر فى المعبر، قال: فليقم فى المعبر قائما حتى يجوزه «۱»». و هى لا تنفع فى إثبات المدعى لضعف سندها.

و الحق هو عدم الوجوب لوجهين:

أحدها: عدم المقتضى، فإن قصد الناذر فى نذره هو المشى فى مواقع المشى.

أما ما لا يمكن فيه المشى فلا يتعلق قصد المشى فيه، فهو خارج عن متعلق النذر.

و الآخر: وجود المانع، لانه يعتبر فى جهة النذر القدرة على المنذور. و المفروض عدم القدرة على المشى فى مواضع العبور، فلا ينعقد فيها النذر. نعم، لو تعدد الطريق تعين عليه اختيار ما يمكن المشى فيه للقدرة عليه شرعا. و المفروض أنه قصد المشى فى الطريق الذى يمكن فيه المشى، فينعقد نذره.

الجهة الرابعة:

فيما لو ركب طريقه أجمع، ذهب فى المتن إلى أنه يقضى. و قال فى «المدارك «۲»»: «إن كانت السنة معينة، فالقضاء بمعناه المتعارف، و يلزمه مع ذلك

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۳۷: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۰۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۷۴

....

كفارة خلف النذر. و إن كان النذر مطلقا، فالقضاء بمعنى الفعل ثانيا، و لا كفارة».

و تحقيق الحال: أن نذر المشى يتصور بأنحاء ثلاثة:

الأول: أن يكون متعلق النذر هو المشى الى الحج على تقدير إرادة الحج، فيؤخذ الحج مفروغا عنه. و المنذور هو المشى فقط.

الثانى: أن يكون متعلق النذر هو الحج عن مشى بأن يؤخذ المشى من شروط الحج المنذور و يكون المنذور هو الحصة الخاصة من الحج.

الثالث: أن يكون كل من الحج و المشى متعلقا للنذر بنحو التركيب، فكل منهما جزء المنذور.

فعلى الأول: لو ركب الطريق يتحقق منه الحنث لو كان قد نذر المشى فى وقت معيّن و تجب عليه الكفارة دون القضاء، إذ لا دليل على لزوم قضاء المشى المنذور. و لو لم يقيده بحج خاص، بل قصد المشى فى حج ما لم تتحقق منه المخالفة لأنه موسع.

و على الثانى: لو ركب الطريق كان مخلا بالحج المنذور للاخلال بقيده فإذا كان النذر معينا تحقق منه الحنث و لزمت الكفارة و يجب عليه القضاء لو قام الدليل على لزوم قضاء الحج المنذور. و أما إذا كان مطلقا، فلا حنث لانه موسع.

و على الثالث: لو ركب الطريق و حج، فقد يدعى عدم وفاءه بالمنذور بكلا جزئيه قياسا على باب العبادات، حيث لا يتحقق الامتثال فيها إلا بالإتيان بجميع أجزائها.

و قد يدعى وفائه بجزء منه و هو الحج، قياسا على باب المعاملات، حيث يلتزم بالتفكيك بين الاجزاء التى وقعت المعاملة على مجموعها، فيلتزم بصحة المعاملة فى بعض المبيع دون بعض.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۷۵

....

و الحق هو الثانى، فإنّ الالتزام بالارتباطية فى باب العبادات من جهة فهم ذلك من قرينة خارجية، بحيث لم ير توجيها لها إلا القول بأنه قد أخذ فى العبادة تقيد كل جزء بالآخر، و لولاها لما التزم بذلك بل كان يلتزم فى العبادة بما يلتزم فى المعاملة من إمكان التفكيك بين أجزائها.

و بما أن النذر من الايقاعات، فالمقصود به ارتكازا فى مثل هذه الصورة ما يقبل التفكيك فيكون متعلق نذره أمرين من دون ارتباط احدهما بالآخر فى مقام الامتثال، فكأنه نذر نذرين فإذا جاء بالحج و لم يجىء بالمشى كان ممتثلا من جهة نذر الحج و غير ممتثل من جهة نذر المشى، فعليه الكفارة لو كان قيد المشى بعام الحج الذى جاء به و لا قضاء، و إلا لم يكن مخالفا و كان عليه الإتيان بالمشى

فى حج آخر. فاعلم.

ثم إنه وقع الكلام فى صحة الحج الذى يجىء به فى ما لو نذر الحج ماشيا- كما هو الحال فى الصورة الثانية- بعد الفراغ عن عدم وقوعه وفاء للنذر.

فقرب صاحب المدارك «۱» عدم صحته و استظهر ذلک من المتن و وجّهه بأن ما قصد لم يقع، إذ قصد الوفاء بالنذر، فلم يقع للاخلال بالقيد و هو المشى. و غيره لم يقصد، و الحج من الاعمال العبادية التى يتوقف صحتها على قصد القربة.

و هناک وجه آخر أشار إليه فى «الجواهر «۲»» و هو انتفاء مشروعية غير الحج المنذور مع النذر بحيث يكون النذر سببا لاشتراط الحج المشروع بالمشى.

فهنا وجهان لعدم الصحة.

و قد اختار فى «الجواهر» الصحة و دفع هذين الوجهين:

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارک الاحكام، ج ۷: ص ۱۰۵، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۵۲، ط الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۷۶

....

أما الأول: فلأن قصد الوفاء بالنذر فى طول قصد القربة لأن النذر إنما يتعلق بالعمل العبادى فهو يأتى بالعمل بقصد القربة بداعى الوفاء بالنذر، نظير الاتيان بالعمل العبادى المستأجر عليه بداعى الوفاء بالاجارة. فإذا كان قصد الوفاء بالنذر لغوا كان العمل صحيحا للاتيان به بنحو عبادى و قد قصد به التقرب.

و أما الثانى: فلأنه لم يحتمل فقيه ما ذكر من استلزام النذر تقييد الحج مطلقا بالقيد المأخوذ فى المنذور. و من هنا يتعين الالتزام بصحة العمل و إن لم يقع وفاء، فالعمل صحيح فى جميع «۱» صور النذر الثلاثة كما لا يخفى.

الجهة الخامسة:

فيما لو ركب بعض طريقه. و الأقوال «۲» فيه ثلاثة:

قول بلزوم القضاء و المشى فى جميع الطريق لان ما أتى به لم يتحقق به الامتثال، فيتعين فى القضاء الاتيان بالواجب بخصوصياته. و هذا هو اختيار صاحب الجواهر «۳» و ادعى أنه أشبه باصول المذهب.

و قول بلزوم القضاء و المشى فى مواضع الركوب فقط، لأن المطلوب هو تحقق الحج و قبله مشى الطريق و هو يصدق بالتلفيق لعامين. و قد حكى هذا القول عن الشيخ «۴» و صاحب السرائر «۵».

---

(۱)- إذ لا مجال لتوهم البطلان فى غير هذه الصورة.

(۲)- لا يخفى ان الموضوع فى البحث هو نذر الحج ماشيا.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۵۳، الطبعة الاولى.

(۴)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۲۴۷، الطبعة الاولى.

الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ۵۶۵، الطبعة الاولى.

(۵)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۳: ص ۶۱، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۷۷

....

و قول بالتفصیل بین ما إذا کان راکبا بعد التلبس بالحج فیلزمه المشی، لأنه لا یصدق علیه أنه حج ماشیا. و بین ما إذا کان رکوبه قبل التلبس فیجزی التلفیق، لأن المقصود قطع هذه المسافة بالمشی و قد حصل ذلک و لو فی عامین. و هذا مما قرّبه صاحب المدارک «۱» و إن ذهب إلی أن الأول هو الاصح تبعا للمتن.

و التحقیق: أن النذر و إن کان یتبع قصد الناذر، إلا أن المتعارف فی القصد هو قصد قطع الطریق أجمع ماشیا فی عام الحج لا فی أوقات مختلفة. و یظهر ذلک بملاحظة نظائر الحج مما ینذر فیه المشی کزیارة الحسین علیه السّلام، و لذا یعد مثل هذا النذر مهمّا و إیقاعا للنفس فی کلفة مهمة من دون سؤال عن القصد مع أنه لو کان القصد هو قطع المسافة فی أوقات متعددة لم یکن فیه مزید کلفة، کما لا یخفی فانتبه. فالمتعین هو القول الأول تبعا للمتن و صاحب الجواهر رحمه اللّه.

الجهة السادسة:

فیما لو عجز عن المشی فی بعض الطریق أو فی جمیعه و الاقوال فی حکمه خمسة:

الأول: الرکوب و سوق الهدی لزوما.

الثانی: الرکوب و عدم وجوب الهدی.

الثالث: سقوط الفرض إن کان معیّنا و توقع المکنة إن کان مطلقا.

الرابع: الرکوب إن کان معینا و توقع المکنة إن کان مطلقا.

الخامس: سقوط الفرض مع التعیین لو کان العجز قبل التلبس بالاحرام و عدم سقوطه لو کان بعده و هو اختیار صاحب المدارک «۲».

---

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۰۵، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- المصدر، ص ۱۰۸.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۷۸

....

و التحقیق: أن مقتضی القاعدة الأولیة هو القول الثالث، لان العجز عن القید یستلزم العجز عن المنذور المقید فیسقط الأمر به إذا کان معینا لاعتبار القدرة علیه شرعا.

إلا أن فی المقام نصوصا «۱» یدور مفادها بین القولین الأولین و لا شاهد فیها علی أحد الاقوال الاخری و لأجل ذلک یتعین علینا البحث فی ترجیح أحد القولین الأولین.

فنقول: إن ظاهر بعض النصوص وجوب الهدی، کروایة الحلبی، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: «رجل نذر أن یمشی إلی بیت اللّه و عجز عن المشی، قال:

فلیرکب و لیسق بدنة فان ذلک یجزی عنه إذا عرف اللّه منه الجهد».

و نحوها روایة ذریح المحاربی، إلا أن فیها «فلیرکب و لیسق الهدی».

و صریح بعض آخر عدم الوجوب، و هو روایة عنبسة بن مصعب، «۲» قال:

قلت له (یعنی لأبی عبد اللّه علیه السّلام): «اشتکی ابن لی فجعلت للّه علیّ إن هو برئ أن أخرج الی مکة ماشیا و خرجت أمشی حتی انتهیت الی العقبة فلم أستطع أن أخطو فیه فرکبت تلک اللیلة حتی إذا أصبحت مشیت حتی بلغت فهل علیّ شیء. قال: فقال لی: اذبح فهو أحب إلیّ، قال: قلت له: أی شیء هو إلی لازم أم لیس بلازم؟ قال: من جعل للّه علی نفسه شیئا فبلغ فیه مجهوده فلا شیء علیه و کان اللّه أعذر لعبده «۳»». کما أن بعض الروایات لم یأمر فیها الامام علیه السّلام السائل بالهدی، کروایة رفاعة: قلت لأبی عبد اللّه علیه

السّلام: «رجل نذر أن يمشى إلى بيت اللّه

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۳۴: من ابواب وجوب الحج، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۶.

(۳)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۷۹

[القول فى النيابة]

اشارة

القول فى النيابة (۶۱)

و شرائط النيابة ثلاثة: الاسلام، و كمال العقل، و أن لا يكون عليه حج واجب.

قال: فليمش قلت فإنه تعب قال: فاذا تعب فليركب «۱»».

إلا أن صاحب المدارك «۲» لم يرتض هذه المعارضة بدعوى: أن رواية عنبسة ضعيفة السند لأن راويها واقفى، و الروايات الاخرى الساكتة لا تنافى الوجوب الثابت بغيرها كما لا يخفى.

و ناقشه صاحب الجواهر «۳»: بأن الرواية موثقة و ذلك يكفى فى الحجية، فتكون صارفة لظهور غيرها فى الوجوب و تحمل روايات الهدى على الندب، مضافا إلى أن سكوت النصوص الأخر عن إيجاب الهدى مع كونها فى مقام بيان حكم العجز ظاهر فى عدم الوجوب و إلا لبيّن ذلك.

فالمتعين بحسب النصوص هو القول الثانى، و من الواضح أن الروايات مطلقة من جهة كون النذر معينا أو مطلقا و من جهة كون العجز قبل التلبس بالاحرام أو بعده. فتدبر جيدا.

---

(۶۱) لا بأس قبل الدخول فى فروع الحج النيابى من تحقيق معنى النيابة و ما يدور حوله من كلام، فإنّ الإعلام لم يتعرضوا لذلك فى بحث مستقل و إنما يشار

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۳۴: من ابواب وجوب الحج، ح ۱.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۰۷، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۵۵، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۸۰

....

إلى معناها فى الموارد المختلفة بنحو كأنه مفروغ عنه، ثم يحاول دفع الإشكالات الواردة عليها.

و على أيّ حال، نقول: إنه ليس للنيابة معنى شرعى مختص به فان الظاهر من الأدلة هو إمضاء الشارع للنيابة المألوفة لدى أهل العرف و لأجل ذلك يتعين علينا أن نفهم معنى النيابة من العرف. و قد ذكر لها معان ثلاثة ذهب الى كل فريق و هى:

الاول: تنزيل الشخص نفسه منزلة المنوب عنه و يأتى بالعمل بعد ذلك.

الثانی: تنزیل العمل الصادر من النائب منزلة العمل الصادر من المنوب عنه أو بتعبیر آخر إسناد العمل الی المنوب عنه و اضافته إلیه.

الثالث: إهداء ثواب العمل الصادر منه الی المنوب عنه، فیأتی بالعمل عن نفسه ثم یهدی ثوابه الی المنوب عنه. و هذا القول إنما التزم به من التزم به لأجل عدم سلامة المعانی الأخری عن الاشکال لا لأجل أنه معنی النیابة عرفا.

و الذی نراه أن معنی النیابة عرفا أجنبی عما ذکر. و قبل بیان ذلک لا بأس بالتنبیه علی شیء و هو: أن التنزیل غیر الاعتبار، فإن واقع التنزیل لیس إلا ترتیب الأثر الثابت للمنزل علیه علی المنزل، ففی ما نحن فیه یتوقف علی ثبوت أثر للمنوب عنه حتی یفرض ترتبه علی النائب. أما الاعتبار، فواقعه جعل الشیء و فرضه و هو یتوقف علی ثبوت الأثر للفرد الاعتباری کی لا یکون الاعتبار لغوا، ففیما نحن فیه یتوقف علی ثبوت الأثر للفرد الاعتباری للمنوب عنه لا الواقعی.

و المدعی فی باب النیابة هو الأول أعنی تنزیل النائب نفسه منزلة المنوب عنه لا اعتبار نفسه المنوب عنه. فالتفت.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۸۱

....

و بعد هذا نقول إن موارد النیابة خارجا منحصرة فی:

الف: موارد المعاملات الاعتباریة من عقد بیع أو نکاح أو غیرهما من العقود و الایقاعات.

ب: فی موارد الوظائف المقررة للشخص خارجا، کإمامة الجماعة فی المسجد المعین.

ج: فی موارد الدعوات الی حضور ولیمة و ما شابهما.

د: فی الإعمال الاجتماعیة الأخلاقیة، کالتعزیة و التهنئة و نحو ذلک.

و نحن نری عند استعراض النیابة فی هذه الموارد أن شیئا منها لا ینطبق علیه التعریف الأول للنیابة فإن من یجیزه المالک فی إجراء العقد البیعی لا ینزّل نفسه حین البیع منزلة المالک، بل لا یقصد انه یوقع البیع نیابة عن المالک، بل یوقعه من نفسه باجازة المالک، و هکذا من یجاز من قبل الزوجة فی إجراء عقد النکاح.

و هکذا من ینوب عن الامام فی إمامة المسجد، فانه لا یقصد حال الصلاة تنزیل نفسه منزلة الامام الأصلی و لا یلتفت إلی ذلک أصلا و فی أی أثر یقصد تنزیل نفسه منزلة المنوب عنه فی صلاته، أو فی إشغاله المکان الخاص؟ مع أنهما ثابتان له تکوینا بلا تنزیل.

و الکلام نفسه یجری فی النیابة فی إجابة الدعوة إلی الولیمة، فإن النائب فی الحضور و الأکل لا ینزل نفسه منزلة المنوب عنه، بل لا یقصد الإتیان بذلک نیابة عنه و إنما یأتی بها نفسه باعتبار إرسال المنوب عنه.

و أما النیابة فی التهنئة فمنها ما هو خارج عن حقیقة النیابة، کما إذا کان رسولا فی إبلاغ التهنئة، و منها ما هو من مواردها و هو ما إذا کان نائبا فی التهنئة بأن تصدر منه التهنئة نیابة عن غیره. و هذا النحو یتوقف علی قصد کون العمل

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۸۲

....

نیابة عن الغیر، و بدونه لا- یحسب العمل من الغیر بل یحسب العمل من نفس الشخص، إلا أنه لا یتوقف علی قصد تنزیل الشخص نفسه منزلة المنوب عنه. و مثله النیابة فی باب الدعاوی.

و جملة القول: إن النائب فی هذه الموارد لا یلتفت إلی التنزیل أصلا، بل قد عرفت أنها تتحقق فی بعض هذه الموارد من دون قصد النیابة أصلا.

و الذی یمکن أن ندّعیه فی معنی النیابة فی هذه الموارد و نظائرها- بعد أن کان معنی النیابة عرفا هو حلول شیء محل آخر و خلافته له فیه المعبر عنه فی الفارسیة ب: «جانشین»، أو «جا گرفتن»، و هو مما لا یتوقف علی القصد أصلا و لذا ینسب إلی ما لا یعقل، کما یقال نائب الفاعل فی عمله و هو الرفع- هو إتیان النائب ما هو وظیفة المنوب عنه من العمل بقصد البدلیة عنه و بداعی تطبیق ما هو فی

ذمته على ما يأتى به. فهى معنى انتزاعى ينتزع عن نفس العمل المأتى به بعنوان أنه وظيفة المنوب عنه، و هذا المعنى ينطبق على مطلق الموارد، فالنائب فى إجراء العقد يأتى بما هو وظيفة ولى العقد الأصلى من مالك و نحوه. و النائب فى إمامة المسجد يأتى بما هو وظيفة المنوب عنه فى قبال من لا- يأتى بالعمل بهذا العنوان، بل بعنوان إشغاله بنفسه. و النائب فى إجابة الدعوة يأتى بما هو وظيفة المدعو من الحضور. و النائب فى التهنئة يأتى بما هو وظيفة الأمير و نحوه- و لو بحسب ما قرره نفس الأمير على نفسه- من مواساة الناس فى أفراحهم و اتراحهم، و هذا المعنى للنيابة معنى وجدانى عرفى لا خدشة فيه، كما أنه الموافق لما جاء فى بعض النصوص «۱» من تشبيه قضاء الصلاة بقضاء الدّين و أن الصلاة دين اللّه تعالى و هو أحق بالقضاء، فان من يقضى الدّين لا يجد من نفسه أنه

---

(۱)- المجلسى، العلامة محمد بن باقر بن محمّد تقى: بحار الانوار، ج ۸۸: ص ۳۱۶/ ح ۴.

....

ينزل نفسه منزلة المدين ثم يقضى الدين، بل هو يفى الدين الذى فى ذمة المدين، فيقصد الاتيان بما على المدين و تطبيق ما فى ذمته على ما أعطاه.

و بعد معرفة ضابط النيابة تعرف أنها تتوقف على ثبوت الوظيفة على المنوب عنه.

و تحقيق ذلك فى التكاليف الشرعية: أن المنوب عنه إذا كان ميّتا فلا معنى للالتزام بان الثابت عليه هو التكليف بالعمل، لاستحالة التكليف فى حقه، لانه جعل ما يمكن أن يكون داعيا. و من الواضح انه لا يتصور فى الميت إمكان الداعوية. فلا بد من الالتزام بان الثابت فى حقه من سنخ الاحكام الوضعية و هو اشتغال ذمته بالعمل.

و حينئذ، فإن كان العمل توصّليا، فلا يحتاج فى مشروعيّة النيابة إلىّ دليل، إذ ثبوت اشتغال ذمّته بالعمل بنحو لا يلزم صدوره منه لعدم المكنة على ذلك يكفى فى صحة إتيان الغير به بقصد تطبيق ما فى ذمته على المأتى به، كوفاء الدين عن الميت. و لذا قيل إن الوفاء عن الغير على طبق القاعدة لو لا قاعدة السلطنة القاضية بكون أمر التطبيق بيد الدائن، لأنه مالك ما فى الذمة، فيعتبر رضاه.

و إن كان العمل تعبديّا، بمعنى أن ذمة الميت مشغولة بعمل تعبدى، فإمكان النيابة يتوقف على ثبوت أمر بالعمل متعلق بالحى النائب، إذ بدونه كيف يقصد القربة حتى يحاول تطبيق ما فى ذمة المنوب عنه على عمله، لان الاتيان بذات العمل لا يجدى فى تفريغ الذمة المشغولة بالعمل القربى، و ما قيل فى تصحيح النيابة بلا أمر سيأتى ما فيه.

و عليه، فإذا دل الدليل على مشروعية النيابة، فهو يدل بالاقتضاء على تعلق أمر بنفس العمل متوجه إلى الغير. فإذا جاء الغير بالعمل بداعى امتثال

....

الأمر و قصد تطبيق ما فى ذمة المنوب عنه على عمله و أن ما يأتى به هو وظيفة المنوب عنه تفرغ ذمة المنوب عنه عن العمل. و ما ذكرناه لا يختص بما إذا كان المنوب عنه ميتا، بل يثبت ذلك فيما إذا كان حيّا و عجز عن الإتيان بالعمل لسقوط التكليف عنه.

و قد ذكر فى دفع اشكال عدم التمكن من قصد التقرب بالعمل النيابى مع عدم الأمر به وجوه:

الأول: إن النائب يمكنه أن يقصد بعمله امتثال الأمر الثابت على المنوب عنه، لأن العمل الذى يجىء به لما كان يوافق الأمر و يسقطه، فيتمكن من الإتيان به بهذا الداعى.

و فيه:

أولا: أن المنوب عنه إذا كان ميّتا يستحيل ثبوت الأمر له، كما عرفت.

و ثانيا: أن قصد الأمر الثابت للمنوب عنه فى طول إمكان تفريج ذمته بالمأتى به و إسقاط الأمر عنه بواسطته، و هذا إنما يكون لو كان فى نفسه عباديا، فلا معنى لتأتى العبادية من قبل الأمر الثابت للمنوب عنه، لانه فى طولها.

و ثالثا: أن الأمر الثابت لأحد يمتنع أن يكون محركا و داعيا لإتيان غيره بالعمل.

الثانى: ما ذكره المحقق صاحب الكفاية «۱» من: أنه لا يعتبر ان يتحقق قصد القربة من النائب، بل هو يتحقق من نفس المنوب عنه، فانه إن كان حيّا يقصد التقرب بتسبيبه الى حصول العمل. و إن كان ميّتا حيث يكون عمل النائب متعلقا لرضاه- لبقاء الروح- يحصل له التقرب بالعمل.

---

(۱)- حكاه عنه المحقق الاصفهانى كما فى «كتاب الاجارة» (ص ۳۳۱).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۸۵

....

و فيه: أن الرضا لا- يستلزم كون الفعل بنفسه مقربا ما لم يصر بنحو الداعى الى الفعل. هذا مع أن الرضا الذى يحصل به القرب هو الرضا المسانخ للعمل فى عالمه، فمع تعدد العالم- كما فيما نحن فيه- لا يصير مقربا. فهو كالرضا الحاصل فى عالم الحلم.

الثالث: و هو ما ذكره المحقق الاصفهانى «۱» من: أن الاتيان بداعى الأمر لا وجه له، إذ الداعى الى العمل ما يكون بوجوده التصورى سابقا على العمل و بوجوده الخارجى مترتبا عليه و متأخّرا عنه. و من الواضح أن الأمر غير متأخّر عن العمل، كما انه لا يترتب عليه، بل هو ثابت قبل العمل. إذن فالإتيان يكون بداعى امتثال الأمر و موافقة المأتى به للمأمور به.

و عليه، فإذا جاء بالعمل الموافق للمأمور به و لم يكن ذلك بداعى موافقة المأمور به أو كان بداعى موافقة ما تعلق به الأمر و لكن لا بما أنه مأمور به، بل مع عدم لحاظ تعلق الأمر به، لم يتحقق التقرب بالعمل. و إنما يتحقق التقرب به إذا جاء بالعمل بداعى موافقة المأمور به بما هو كذلك.

فإذا جاء بالعمل و لم يضفه إلى المنوب عنه لم يجد، لأنه غير مأمور به؛ و أما إذا أضافه إليه، فقد أسند إلى المنوب عنه عملا موافقا للمأمور به، فيكون مجزيا عن المنوب عنه.

و فيه:

أولا: ما تقدّم من عدم تعقل تعلق الأمر بالميّت.

و ثانيا: أن الأمر الثابت للمنوب عنه، إما أن يكون متعلقا بما هو أعم من

---

(۱)- الاصفهانى، المحقق الشيخ محمد حسين: كتاب اجارة، ص ۲۳۱، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۸۶

....

الفعل المباشرى و ما استند إليه أو متعلقا بخصوص الفعل المباشرى.

فعلى الثانى: لا يقع المأتى به موافقا للمأمور به، لأن المأمور به هو الفعل بقيد المباشرة.

و على الأول: فهو غير صحيح، كما اعترف به قدّس سرّه، لانه يمنع من تعلق الأمر بالجامع بين العمل الاختيارى و غيره. و فعل الغير ليس اختياريا للمنوب عنه.

الرابع: أن أوامر النيابة بنفسها كافية فى قصد التقرب، فالنائب يأتى بالعمل بداعى الأمر بالنيابة.

و فيه: أنه لو سلم وجود أمر بالنيابة- إذ قد يدعى أن غاية ما يدلّ عليه الدليل هو مشروعية النيابة لا الأمر بها-، فالأمر لا يتعلق بالعمل

النيابى على جميع المسالك فى تفسير النيابة.

قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه‍ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ۱، ص: ۲۸۶

أما على المسلك القائل بأن النيابة تنزيل النائب نفسه منزلة المنوب عنه، فلأن النيابة أمر قلبى- و لذا صححت الأجرة على العبادة بذلك فادعى أن النيابة غير العمل-. و عليه فمتعلق الأمر ليس هو العمل المأتى به كى يقصد امتثاله به.

و أما على المسلك القائل بأنها إضافة العمل إلى المنوب عنه و إسناده إليه، فلأن متعلق الأمر النيابى غير العمل، لأن النيابة تغاير العمل على هذا المسلك، فإنها إضافة العمل إلى الغير لا نفس العمل.

و أما على المسلك القائل بأنها إهداء الثواب، فواضح، لأن إهداء الثواب غير العمل المأتى به الذى يترتب عليه الثواب.

و أما على ما اخترناه من معنى النيابة من كونها عنوان انتزاعى ينتزع عن حلول الشى‌ء محل آخر، فسواء كان ذلك بالقصد كما فى بعض الاعمال أم بدونه، فلأن الأمر النيابى يتعلق بالعمل الذى يحل محل العمل الذى هو وظيفة المنوب

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۸۷

....

عنه و هو العمل القربى، فقصد القربة مأخوذ فى متعلق الأمر النيابى فانه يتعلق بالعمل المأتى به بقصد القربة، فكيف يكون قصد القربة متأتيا منه، فانه خلف.

فالتفت.

يبقى إشكال آخر فى صحة النيابة فى العمل العبادى و هو: التساؤل عما يوجب حصول القرب للمنوب عنه و يمكن تحريره بنحوين:

الأول: أن نسبة القرب و التقرب نسبة الإيجاد و الوجود. و عليه فكيف يصدر التقرب من النائب و يحصل القرب للمنوب عنه؟

و قد أجاب عنه المحقق الاصفهانى «۱» رحمه اللّه: بأن من يحصل له القرب من يسند إليه التقرب، فبما أن التقرب الحاصل من النائب مسند إلى المنوب عنه فيحصل القرب له قطعا. و الممتنع إنما هو حصول القرب للمنوب عنه مع اسناد التقرب إلى نفس النائب.

الثانى: أن القرب المستلزم للثواب من توابع الحكم العقلى بحسن العمل بحيث يستحق فاعله المدح و هو من اللّه تعالى الثواب. و من الواضح أن موضوع الحكم بالحسن هو العمل الاختيارى للفاعل دون غيره.

و عليه، فيمتنع الحكم باستحقاق المنوب عنه للثواب باتيان النائب للعمل و تمتنع صيرورته قريبا من المولى بذلك لان العمل غير اختيارى له فلا يستحق المدح عقلا. و إضافة التقرب إليه لا تجدى بعد عدم كون العمل من اختياراته.

و هذا الإشكال لا حلّ له إلا بأن يقال: إنه لا دليل على اعتبار حصول القرب للمنوب عنه و استحقاق الثواب على العمل النيابى، بل غاية ما يدل عليه دليل النيابة إنما هو دفع العقاب عنه بالعمل النيابى و هو يحصل باتيان ما فى ذمته

---

(۱)- الاصفهانى، المحقق الشيخ محمد حسين: الإجارة، ص ۲۳۳، ط مؤسسة النشر الإسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۸۸

....

من العمل و إن لم يحصل له التقرب.

ثم إن ما اخترناه من معنى للنيابـة و إن كان هو المفهوم العرفى للنيابة و الموافق لما هو الظاهر من كلمة «عنه» الواردة فى النصوص من معنى البدليـة، لكنه لاـ يمكن الالـتزام به بملاحظـة نصوص المقام، فان ظاهرها كون النيابـة بمعنى إهـداء الثواب و إن لم يرد فيها لفظ النيابة، و ذلك لوجوه:

الأول: ما ورد من النيابة فى المسـتحبات، مع أنه لا يتصور اشـتغال الذمة فيها، إذ ليس لدينا نحوان من اشتغال الذمة نحو بنحو الوجوب و آخر بنحو الاستحباب. فلا وظيفة مستحبة على الميّت كى ينوب فيها غيره عنه.

الثانى: ما ورد من التعبير بإتيان العمل عن نفسه و التعبير ب: «يجزى عنه».

و من الواضح أنه لا يمكن إرادة معنى البدلية من لفظ «عن» مما يكشف عن عدم إرادة ذلك من لفظ «عن» فى «يقضى عنه»، لوضوح كون المراد منهما واحدا لإرداف أحدهما بالآخر فى بعض النصوص.

الثالث: ما ورد من الإتيان بحج واحد عن جماعة متعددين، كاهل بلده أو قريته. و من الواضح أنه لا يتصور اشتغال ذمة متعددين بفعل واحد.

الرابع: ما ورد من تحقق النيابة باهداء الثواب.

الخامس: ما ورد من تحقق النيابة بعد العمل باهداء الثواب، فانه لا يتلاءم مع كون النيابة قصد البدلية و تفريغ الذمة.

و بالجملـة، فمن ملاحظـة مجموع ذلك نسـتطيع أن نقول: أن النيابة شـرعا هى إهداء الثواب فان ذلك معنى جامع لمطلق الموارد و لا يكون هناك إشكال فيه.

و هى بهذا المعنى لا تحتاج فى الأعمال المسـتحبة إلى ثبوت أمر آخر غير الأمر الاسـتحبابى الثابت فى نفسه، لكفاية قصده، لفرض أن العمل يؤتى به عن

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٨٩

فلا تصحّ نيابة الكافر (٦٢)، لعجزه عن نيّة القربة.

نفسه ثم يهدى الثواب الى الغير.

نعم، مشروعيتها يحتاج فيها إلى دليل، لأنها بهذا المعنى من سنخ الحوالة، فقبولها يتوقف على دليل كاشف.

أمـا الواجبـات، فلاـ بـد من ثبوت تعلق الأمر بها كى يؤتى بها و يهـدى ثوابها إلى الغير، و يمكن اسـتكشاف ذلك من دليل مشـروعية النيابـة لتوقفها على تعلق الأمر بالعمل. و بـذلك يفترق هـذا المعنى للنيابة عن المعنى العرفى لها، فإن النيابة على المعنى السابق تتوقف صحتها على ثبوت الأمر مطلقا حتى فى المستحبات لان الأمر الاسـتحبابى الثابت فى نفسه للعمل لا يجدى قصده فى تحقق النيابة؛ لان ظاهره كونه متعلقا بالعمل الذى يأتى به الشخص عن نفسه لا عن غيره، فلا يصح قصده فى إتيان العمل عن الغير. فلاحظ.

هذا ملخص الكلام فى النيابة، و يقع الكلام بعده فى الحج النيابى و احكامه.

---

(٦٢) اعتبار الإسلام فى النائب لوجوه:

الأول: ما يقال من أنه لا يتأتى منه قصـد القربـة. و هو لا يتم على رأى صاحب الكفايـة من عـدم اعتبار قصـد القربـة عن النائب، لكن يشـكل ذلك بالنسـبة إلى حصول الطهارة التى يشترط بها الطواف و صلاته و هى لا تتحقق بـدون قصد القربة. أما أصل تحقق قصـد القربة من الكافر فقد مر مكررا إمكانه بنحو الموجبة الجزئية.

و الثانى: أن عمله لا يترتب عليه الثواب، فلا تتحقق منه النيابة بمعنى إهداء الثواب.

و الثالث: أن النيابة كما عرفت تتوقف على تعلق الأمر بالعمل النيابى و هو

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ١، ص: ٢٩٠

و لا نيابة المسلم عن الكافر، و لا عن المسلم المخالف (۶۳).

مستحيل فی حق الكافر، كما تقدم بيان وجه ذلک من أن الأمر لا يكون داعيا للكافر نحو العمل و قوام الأمر بامكان الداعويّة.

و الرابع: أن مشروعية النيابة تحتاج إلی دليل خاص و ليس لدينا إطلاق يقتضی المشروعية بقول مطلق، فنفس التشكيک فی مشروعية النيابة فی مورد ما- و منها ما نحن فيه- يكفی فی عدم المشروعية؛ بل لدينا دليل لفظی علی عدم المشروعية بقول مطلق و هو ما ذكره فی «المدارک «۱»» و تبعه فی «الجواهر «۲»» من قوله تعالی: أَنْ لَيسَ لِلْإِنْسانِ إِلّا ما سَعی «۳».

و أما اعتبار إسلام المنوب عنه، فلعدم الدليل علی المشروعية. و عدم ثبوت الأمر فی حقه فی حال حياته كی يقال بانقلابه إلی اشتغال ذمته بعد الموت. و لعدم ثبوت الثواب له حتی يهدی إليه- كما قيل-. و لحرمة موادته و برّه، كما قيل أيضا «۴».

---

(۶۳) ادعی اعتبار الايمان فی النائب و المنوب عنه.

اما الأول: فقد وجّه بعدم استحقاقه الثواب حتی يهديه إلی المنوب عنه، لكون الإيمان شرطا فی قبول الأعمال. و قد مرّ أن القبول غير استحقاق الثواب و

---

(۱)- العاملی، السيد محمد: مدارک الاحكام، ج ۷: ص ۱۱۰، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۶۱، الطبعة الاولی.

(۳)- سورة النجم، ۵۳: ۳۹.

(۴)- و لما ورد من النهی عن الحج عن الناصب إذا لم يكن أبا للنائب فيثبت الحكم لغيره بالاولوية- كذا ذكر السيد الخوئی: (معتمد العروة الوثقی، ج ۳: ص ۲۲)- فتأمل.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۹۱

إلّا أن يكون أبا النائب (۶۴). و لا نيابة المجنون، لانغمار عقله بالمرض المانع من القصد. و كذا الصبی غير المميّز.

أن مقتضی الآية الكريمة: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَهُ «۱» ثبوت الثواب له.

غاية الأمر، أنه لا يثاب فعلا لشدة مرتبة عذابه فيكون ذلک سببا لتخفيف العذاب عنه.

فالوجه الذی يصح التمسک به هو عدم الدليل علی النيابة فی غير هذه الحال و الرجوع إلی الدليل اللفظی الدال علی عدم مشروعية النيابة بقول مطلق.

و أما الثانی: فلعدم الدليل علی المشروعية فيما كان المنوب عنه مخالفا. و قد قيل «۲» انه كافر حقيقة أو منافق. و هناک من الآيات ما يدل علی عدم جواز الاستغفار للمنافق، فيشمل كل ما كان سببا للمغفرة دعاء أو غيره و منه النيابة عنه. و تحقيق ذلک نفيا أو إثباتا لا يجدينا بعد عدم الدليل.

---

(۶۴) لرواية وهب بن عبد ربه، قال: قلت لأبی عبد اللّه عليه السّلام: «أ يحج الرجل عن الناصب؟ فقال: لا، قلت: فإن كان أبی؟ قال: إن كان أباک، فنعم «۳»».

و لا ينافيها ما ورد عن علی بن مهزيار، عنه عليه السّلام، من قوله عليه السّلام: «لا يحج عن الناصب و لا يحج به «۴»»، لكونها مطلقة فتقيد برواية وهب.

و يؤيدها ما ورد فی رواية إسحاق بن عمار فی جعل الرجل حجه عن بعض

---

(۱)- سورة العاديات، ۱۰۰: ۷.

(۲)- البحرانی، الشیخ یوسف: الحدائق الناضرة، ج ۱۴: ص ۱۶۳، الطبعة الاولی.

(۳)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۲۰: من ابواب النیابة، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۲.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۹۲

....

أهل بلده من قوله: «قلت فان کان ناصبا ینفعه ذلک؟، قال: نعم، یخفف عنه «۱»».

و ذهب صاحب الجواهر رحمه اللّه «۲» إلی عدم الاعتناء بالنص فی مقابل ما دل من الآیات علی نفی علاقة الابوّة و النبوّة بین الکافر و المسلم، کقوله تعالی فی قصة نوح: إِنَّهُ لَیسَ مِنْ أَهْلِکَ «۳». و ما دل علی عدم صحة الاستغفار لهم و لو کانوا اولی قربی، کقوله عزّ و جل: ما کانَ لِلنَّبِیِّ وَ الَّذِینَ آمَنُوا أَنْ یَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِکِینَ وَ لَوْ کانُوا أُولِی قُرْبی «۴». و نحو ذلک مما دل علی شدة عذابهم و عدم التخفیف عنهم؛ بضمیمة ان المخالف حقیقة و فی الواقع کافر منافق.

أقول: ما ذکره قدّس سرّه غیر سدید، لأن نفی علاقة الأبوّة لا یستلزم عدم صحة النیابة عنه، فإن السائل یسأل عن النیابة عمن هو أب له عنوانا و من یعنون بهذا العنوان من دون فرض العنوان دخیلا.

و أما آیات النهی عن الاستغفار، فیمکن دعوی اختصاصها بالمشرکین و بالمنافقین فی عصر النبی صلّی اللّه علیه و آله و هم غیرهم فی هذا الزمان.

ثم المراد بالاستغفار یمکن أن یکون الاستغفار الماحی للذنوب مطلقا، فلا ینافی الحج المخفف بعض الشیء. و لو سلم إرادة ما یعم المخفف بعض الشیء، فهی مطلقة تقید بالروایة الدالة علی جواز ذلک بالنسبة إلی الأب، و ما دل علی حصول التخفیف بالنسبة إلی الناصب. فالحق مع المصنف فی فتواه.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۲۵: من ابواب النیابة، ح ۵.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۷: ص ۳۵۸، الطبعة الاولی.

(۳)- سورة هود، ۱۱: ۴۶.

(۴)- سورة توبه، ۹: ۱۱۳.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۹۳

و هل یصحّ نیابة الممیّز (۶۵)؟ قیل: لا، لاتّصافه بما یوجب رفع القلم، و قیل: نعم، لأنه قادر علی الاستقلال بالحج ندبا. و لا بد من نیّة النیابة (۶۶)،

---

(۶۵) الاحتمالات فی عمل الممیز ثلاثة:

الأول: أنها تمرینیة محضة. و علی هذا الاحتمال لا تصح نیابته، لعدم الأمر بالعمل و عدم ترتب الثواب علیه.

الثانی: أنها شرعیة مستحبة و الحکمة فیها التمرین. و علی هذا تصح- هذا إذا کان دلیل النیابة فی نفسه شاملا للصبی-، نیابته لتوفر شروطها.

الثالث: أنها تمرینیة و متعلق المشروعیة و الرجحان هو التمرین- و هو رأی صاحب الجواهر «۱»-.

و علیه، فلا تصح النیابة لأن متعلق الأمر غیر العمل لکنه یکفینا فی نفی صحة نیابته مطلقا هو عدم الدلیل المطلق علی مشروعیة النیابة.

و إن ناقش فى هذا التشكيك صاحب الجواهر لو بنى على شرعية أعماله.

(۶۶) الوجه فيه أنه لو لم يقصد النيابة وقع العمل عن نفس من جاء به و لا- يختلف الحال فى ذلك على جميع معانى النيابة، لان التنزيل يتوقف على القصد.

نعم، النيابة بمعنى إهداء الثواب لا يعتبر فيها ذلك من أول العمل. لكن عدم الدليل على المشروعية بدونه يكفى فى اعتباره. و أما ما ورد من تحقق الاهداء بعد العمل فهو يختص بالمستحب.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۶۱، الطبعة الاولى.

و تعيين المنوب عنه بالقصد (۶۷). و تصحّ نيابة المملوك باذن مولاه (۶۸). و لا تصحّ نيابة من وجب عليه الحج و استقر (۶۹)،

---

(۶۷) ليتعين العمل له و ينصرف إليه و لا- يعتبر ذكر المنوب عنه باسمه. و ما ورد من اعتبار ذكره محمول على الندب بقرينة رواية البزنطى المذكورة فى «المدارك»، قال: «سأل رجل أبا الحسن الأول عليه السّلام عن الرجل يحج عن الرجل يسمّيه باسمه، قال: اللّه لا يخفى عليه خافية «۱»».

(۶۸) المدار فى ذلك نفيا أو إثباتا على الجزم بعدم الفرق بينه و بين غيره و عدم الجزم. و لعل مما يوجب التشكيك ما ذكره بعض العامة «۲» من أن حجه لا يجزى عن حجة الاسلام عن نفسه فكيف يجزى عن حجة الاسلام لغيره.

(۶۹) نيابة من وجب عليه الحج غير معقولة بناء على كون معنى النيابة إهداء الثواب، لانه إذا جاء بالعمل لنفسه فقد وقع امتثالا لأمره، و يمتنع أن يكون الفعل الواحد امتثالا لامرين.

و أما على الرأى الآخر العرفى فى معنى النيابة، فهى معقولة لكن لا دليل على المشروعية فى هذه الحال. و قد تقدّم البحث فيه على مقتضى القاعدة و بحسب النصوص مفصلا، فراجع.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۶: من ابواب النيابة، ح ۵.

(۲)- الحلى، حسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ۷: ص ۱۱۶/ المسألة ۸۶، ط مؤسسة آل بيت عليهم السّلام.

إلّا مع العجز عن الحج و لو مشيا (۷۰). و كذا لا يصحّ حجه تطوعا و لو تطوع، قيل يقع حجة الاسلام، و هو تحكّم (۷۱)،

---

(۷۰) لسقوط التكليف بالحج عنه حينئذ.

ثم إنه لو استنيب ثم استطاع بعد ذلك فأى الحجين مقدم؟

ذهب فى «الجواهر «۱»» إلى تقديم الحج النيابى، كما لو لم يكن بذمته حج ثم استطاع. و الوجه فيه تقديم الاسبق زمانا من المتزاحمين.

و لكن تقرّر فى الأصول عدم اقتضاء الأسبقيّة الزمانية للترجيح مع وحدة زمان الواجبين.

و الوجه هو تقديم حج الاسلام على الحج النيابى فى كلتا الصورتين، لأن وجوب حج الاسلام يرفع موضوع مشروعية الاجارة و النيابة و هو استحباب الحج. و وجوب الحج الاجارى لا يرفع موضوع الحج لأن موضوعه هو استطاعة الطريق و الإجارة لا تنافى استطاعة الطريق. هذا بالنسبة إلى ما لو لم يكن مستطيعا أصلا ثم استطاع، و أما بالنسبة الى من كان بذمته الحج فأوضح، لعدم اعتبار الاستطاعة

الشرعية فی موضوعه کما مرّ. فالتفت.

(۷۱) عدم إجزاء الحج الاستحبابی عن حج الاسلام إنما یتم لو قلنا بأن الحج الندبی و الواجب فردان کالنافلة و الفریضة، إذ الندبی لا یشرع مع وجوب حج الإسلام مع أنه لا ینفع لعدم قصد حج الإسلام و إنما المقصود غیره. و إن کانا طبیعة واحدة تکون واجبة تارة و مندوبة اخری- کما هو الحق-، فیمکن دعوی

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۷: ص ۳۶۳، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۹۶

و لو حج عن غیره، لم یجز عن أحدهما (۷۲).

و یجوز لمن حج، أن یعتمر عن غیره (۷۳)، إذا لم یجب علیه العمرة، و کذا لمن اعتمر، ان یحج عن غیره، إذا لم یجب علیه الحج.

و تصحّ نیابة من لم یستکمل الشرائط، و ان کان حجه صرورة.

و یجوز أن تحج المرأة عن الرجل، و عن المرأة (۷۴).

الإجزاء مع قصد الأمر الندبی. إما من باب أن قصد الأمر الندبی من باب الخطأ فی التطبیق، أو من باب الاکتفاء فی العبادة بمطلق الإضافة إلی المولی و إن لم یکن بالطریق الإضافة به إلیه واقعا. فلیس القول بالإجزاء- کما عن الشیخ «۱»- تحکّم. و قد تقدم تحقیق الکلام فی ذلک مفصّلا.

---

(۷۲) بناء علی عدم مشروعیة النیابة مع استقرار الحج بذمته و إلا أجزأ عن المنوب عنه. و هو لا یجزی عن نفسه علی کلا التقدیرین لعدم قصده امتثال الأمر المتعلق به و الفرض أن الحج النیابی غیر حج الإسلام.

(۷۳) هذا واضح و کذا ما بعده.

(۷۴) الاحتمالات فی نیابة الصرورة أربعة:

الأول: صحة نیابته مطلقا، یعنی سواء کان رجلا- أم امرأة عن رجل أو امرأة و هو ظاهر المتن و قول معظم الأصحاب، کما فی «المدارک» و إلیه ذهب «۲».

---

(۱)- الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۰۲، الطبعة الاولی.

(۲)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۱۶، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۹۷

....

الثانی: عدم صحة نیابة المرأة عن الرجل و یصح فیما عدا ذلک و هو قول الشیخ رحمه اللّه فی «الاستبصار «۱»».

الثالث: عدم صحّة نیابة المرأة مطلقا عن الرجل او عن المرأة، و هو قول العلّامة فی «النهایة «۲»» و ظاهر «التهذیب «۳»».

الرابع: لزوم کون النائب صرورة و هذا الاحتمال لا قائل به، و إنما احتملناه لما یدعی من ظهور بعض الروایات فی ذلک.

و الاختلاف فی هذه الأقوال ینشأ من إختلاف الأخبار الواردة فی الباب، فالمتعین التعرض لها بالتفصیل، و هی:

روایة سعد بن أبی خلف، قال: «سألت أبا الحسن موسی علیه السّلام عن الرجل الصرورة یحج عن المیّت؟، قال: نعم، إذا لم یجد الصرورة ما یحج به عن نفسه فإن کان له ما یحج به عن نفسه فلیس یجزی عنه حتی یحج من ماله و هی تجزی عن المیّت إن کان للصرورة مال و إن لم یکن له مال «۴»».

و قد مرّ أنها مجملة، لكن نقول الآن: إن ظاهر الضمير فی قوله: «فليس يجزی عنه»، هو النائب.

و عليه، فهی تدلّ على أمرين: مشروعية حج الصرورة، و عدم إجزائه عن النائب إذا كان له مال و إجزاؤه عن الميت مطلقا. و لا تناقض بين الصدر و الذيل كما تقدم بيانه.

---

(۱)- الطوسی، الشيخ محمد حسن: الاستبصار، ج ۲: ص ۳۲۳، الطبعة الاولى.

(۲)- الطوسی، الشيخ محمد حسن: النهاية، ص ۲۸۰، الطبعة الاولى.

(۳)- الطوسی، الشيخ محمد حسن: التهذيب، ج ۵: ص ۴۱۴، الطبعة الاولى.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵: من ابواب النيابة، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۹۸

....

و رواية سعيد بن عبد اللّه الأعرج، أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الصرورة:

«أ يحج عن الميّت؟ فقال، نعم إذا لم يجد الصرورة ما يحج به فإن كان له مال، فليس له ذلك حتى يحج من ماله و هو يجزی عن الميت كان له مال أو لم يكن له مال «۱»».

و قد مرّ أنها مجملة كسابقتها، إلا أنا نستظهر منها فعلا ما استظهرناه من سابقتها و يكون المراد من قوله: «فليس له ذلك»، عدم جوازه للزوم امتثال حج الإسلام، أو عدم إجزاء ما يأتی به عن حج الإسلام لو كان له مال.

و رواية معاوية بن عمار، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام: «فی رجل صرورة مات و لم يحج حجة الإسلام و له مال؛ قال: يحج عنه صرورة لا مال له «۲»».

و هی ظاهرة فی لزوم كون النائب صرورة لا مال له، و لكن يرفع اليد عن هذا الظهور و يدعى أن محطّ النظر فی اللزوم كونه لا مال له لا صرورة، لوجوه:

الأول: عدم فهم الأصحاب منها ذلك و هم من العرف.

الثانی: أنها واردة مورد توهّم الحظر، فلا يحرز أن الجملة الخبرية فی مقام البعث، بل فی مقام بيان نفس المشروعية لا أكثر.

الثالث: أنها معارضة بما هو صريح الدلالة على عدم اللزوم، فيرفع اليد لذلك عن ظهورها فی اللزوم لو سلم.

و من هنا يسقط الاحتمال الرابع لأن دليله هذه الرواية فقط.

و رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام، قال: «لا بأس أن يحج الصرورة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵: من ابواب النيابة، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۲۹۹

....

عن الصرورة «۱»».

و رواية زيد الشحام، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سمعته يقول: يحج الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة «۲»». و هما دالتان على جواز نيابة الصرورة لا أكثر و الثانية مختصة بالرجل.

و رواية ابراهيم بن عقبة، قال: «كتبت إليه أسأله عن رجل صرورة لم يحج قط حج عن صرورة لم يحج قط أ يجزی كل واحد منهما

تلك الحجة عن حجة الاسلام أو لا، بيّن لى ذلك- يا سيدى- ان شاء اللّه. فكتب عليه السّلام: لا يجزى ذلك «۳»».

و المراد بقوله: «لا يجزى ذلك» إن كان كون الحج لغوا كانت ظاهرة فى عدم إجزاء حج الصرورة و إن كان أنه لا يجزى عنهما معا كما هو مورد السؤال و إنما يجزى عن أحدهما و هو المنوب عنه كانت ظاهرة فى مشروعية نيابة الصرورة، إلّا أنها تنافى رواية ابن أبى خلف و الأعرج الدالة على الإجزاء عن النائب فى صورة عدم المال، فتقيد بهما لانها مطلقة من هذه الجهة.

و رواية بكر بن صالح، قال: «كتبت إلى أبى جعفر عليه السّلام: أن ابنى معى و قد أمرته أن يحج عن أمى أ يجزى عنها حجة الاسلام؟ فكتب: لا و كان ابنه صرورة و كانت أمه صرورة «۴»».

و قد يدعى ظهورها فى عدم مشروعية نيابة الصرورة لنفيها الإجزاء عن

(۱)- وسائل الشيعة ج ۸/ باب ۶: من ابواب النيابة، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۳.

(۴)- المصدر، ح ۴.

....

المنوب عنه، لكن الحق أنها لا تصلح لمعارضة ما تقدم، لانها واردة فى قضية شخصية لا يعلم كيفيتها فقد تكون الأم حية قادرة فلا تشرع النيابة فى حقها، مع احتمال أن يراد من عدم الإجزاء عدم الإجزاء بالمرتبة الكاملة منه بقرينة ما دلّ على الاجزاء بالصراحة و هو ما تقدّم من الروايات بالصراحة.

و رواية أبى أيوب، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «امرأة من أهلنا مات أخوها فأوصى بحجة و قد حجت المرأة، فقالت: إن كان يصلح حججت أنا عن أخى و كنت أنا أحق بها من غيرى، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: لا بأس بان تحج عن أخيها و إن كان لها مال فلتحج من مالها فانه أعظم لأجرها «۱»».

و هى ظاهره فى جواز نيابة المرأة فى ظرف كونها حاجّة.

و رواية معاوية بن عمار، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «الرجل يحج عن المرأة و المرأة تحج عن الرجل قال: لا بأس «۲»».

و هى ظاهرة فى مشروعية نيابة الرجل عن المرأة و بالعكس. و هى و إن كانت مطلقة من جهة كون النائب صرورة و لكن لا يمكن التمسك بذلك فى إثبات مشروعية نيابة الصرورة، إذ الظاهر كون محطّ السؤال هو جهة اعتبار المماثلة و عدمه.

و الذى يثبت لدينا من مجموع هذه النصوص هو مشروعية نيابة الصرورة سواء كان رجلا، أو امرأة عن رجل، أو عن امرأة، كما هو مقتضى إطلاق رواية محمد بن مسلم.

لكن وردت بعض الروايات الدالة على عدم جواز نيابة المرأة الصرورة

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۸: من ابواب النيابة، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

....

عن الرجل الصرورة و هى:

روایة مصادف، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «فی المرأة تحج عن الرجل الصرورة فقال: إن كانت قد حجت و كانت مسلمة فقیهة فرب امرأة أفقه من رجل «۱»». و نحوها روایته الاخری لكن لم یقیّد فیها الرجل بالصرورة.

و روایة زید الشحام، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «سمعته یقول یحج الرجل الصرورة عن الرجل الصرورة و لا تحج المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة «۲»».

و علی هذا، فیقید اطلاق روایة محمد بن مسلم و یكون الثابت بعد التقیید جواز نیابة الرجل الصرورة مطلقا و عدم جواز نیابة المرأة الصرورة عن الرجل الصرورة و غیره و جواز نیابتها عن المرأة الصرورة. فالصحیح هو الاحتمال الثانی.

و أما الاستدلال علی الاحتمال الثالث و هو نفی مشروعیة نیابة المرأة الصرورة مطلقا بروایة سلیمان بن جعفر، قال: سألت الرضا علیه السّلام عن امرأة صرورة حجت عن امرأة فقال: «لا ینبغی «۳»».

فغیر وجیه، لعدم ظهور «لا ینبغی» فی أكثر من الكراهة. و یكفینا إجمال هذا اللفظ فی عدم رفع الید عن الاطلاق الوارد فی صحیحة محمد بن مسلم.

مضافا إلی وجود ما دل علی أفضلیة نیابة الرجل عن المرأة الصرورة لا تعیینه، كروایة بشیر النبال، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: «إن والدتی توفیت و لم

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۸: من ابواب النیابة، ح ۴.

(۲)- المصدر/ باب ۶: من ابواب النیابة، ح: ۳.

(۳)- المصدر/ باب ۹: من ابواب النیابة، ح: ۲.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۰۲

....

تحج؛ قال: یحج عنها رجل أو امرأة. قال: قلت: أیهما أحبّ ألیک؟ قال: رجل أحبّ إلی «۱»».

و أما الوجه فی الاحتمال الأول، فهو التمسک بالإطلاق و دعوی عدم صلاحیة الروایات الخاصة المزبورة للتقیید، للطعن فی سندها و حملها علی الكراهة.

أما حملها علی الكراهة، فلا وجه له بعد كون النسبة بینها و بین غیرها نسبة المقید الی المطلق.

و أما ضعف «۲» سندها، فقد ذهب إلیه صاحب المدارك «۳» رحمه اللّه و لا اعتماد علی تضعیفه لان مبناه علی عدم قبول غیر الخبر الصحیح الاعلائی، و هو مما لا نلتزم به، بل نلتزم بقبول الخبر الموثق. فالتفت.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۸: من ابواب النیابة، ح ۸.

(۲)- بنی علیه السیّد الخوئی- أیضا- و التزم بالاحتمال الأول أخذا بإطلاق روایة حكم بن حكیم. نعم، فی النیابة عن الحی العاجز التزم بلزوم كون النائب صرورة رجلا لظهور النصوص فی ذلک إن بعض النصوص دل علی لزوم الصرورة فی النائب مطلقا حتی عن المیّت و لكن الاعتماد ......، و هو نفاه السید الخوئی بوجود النصوص الاخری الدالة علی جواز نیابة غیر الصرورة عن المیت فی حجة الاسلام كروایة الاخت و غیرها و حمل روایة الاخت علی حجة الاسلام ... بلحاظ ثبوت الاجزاء الحج بمالها و أنه أفضل إذ لو كان الحج الموصی به حجا ندبیا لم یسقط ... تبرعا بل لا بدّ من العمل بالوصیة، هذا و لكن جمیع ما ذكره من النصوص ... بنیابة الارحام عن المیت و الخصوصیة محتملة لأحتمال استحباب البر بالرحم فلا- لم تصلح لنفی اعتبار الصرورة مطلقا. و الخلاصة أنه لا معنی لكراهة النیابة للصرورة بل یدور أمرها بین الوجوب و الاستحباب. (معتمد العروة الوثقی ۲/ ۲۴).

(۳)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۱۷، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۰۳

و من استؤجر فمات فی الطریق، فان احرم و دخل الحرم، فقد أجزأت عمّن حج عنه (۷۵).

---

(۷۵) الوجه فی الإجزاء أمور ثلاثة:

الأول: الإجماع. و هو لو ثبت لم یحرز کونه تعبدیّا بعد وجود الوجهین الآخرین.

الثانی: ما دل علی الإجزاء بالنسبة إلی نفس الشخص لو حج عن نفسه کما تقدّم.

و فیه: أنه حکم تعبّدی فی مورد خاص فلا وجه للتعدّی عنه إلی غیره إلا أن یستظهر من تلک الادلة أن هذا المقدار من العمل یجزی عن الحج مطلقا و أنه فرد من أفراد الحج و کیفیة من کیفیاته و دون ذلک خرط القتاد.

الثالث: ما ورد فی خصوص النائب، کروایة الحسین بن یحیی (عثمان) عمن ذکره، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام فی رجل أعطی رجلا مالا یحج عنه فمات، قال: «فان مات فی منزله قبل أن یخرج فلا یجزی عنه و إن مات فی الطریق فقد أجزأ عنه «۱»».

و فیه: أن ظاهر هذه الروایة و غیرها مما ورد فی هذه المسألة أن تمام الموضوع هو الخروج عن المنزل لا الإحرام و دخول الحرم. و من الواضح أنه لم یفت بذلک أحد و لازم هذا طرح هذه النصوص.

و علیه، فلا وجه للقول بالاجزاء لو مات بعد دخول الحرم الذی هو رأی الأصحاب «۲».

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۱۵: من ابواب النیابة، ح ۴.

(۲)- الروایة المعتبرة و هی روایة اسحاق بن عمّار و قد اعتبرت الموت فی الطریق، أو فی مکة

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۰۴

و لو مات قبل ذلک لم یجز، و علیه أن یعید من الاجرة ما قابل المتخلّف من الطریق، ذاهبا و عائدا (۷۶).

---

(۷۶) البحث فی التقسیط یقع علی التقدیرین- أعنی: تقدیر الاجزاء و تقدیر عدمه-.

أما علی القول بعدم الإجزاء، فلا وجه للتقسیط، إذ الالتزام بالتقسیط فی موارد تبعض الصفقة فی البیع أو الاجارة إنما یکون لأجل أنّ للجزء الذی تصح المعاملة فیه قسطا من الثمن فی نفسه، کالخروف فی بیع الخروف مع الخنزیر و نحو ذلک حتی فی مثل بیع عضادتی الباب، فإن لکل من العضادتین قسطا من الثمن فی نفسه و إن کان لوصف الانضمام قسطا من الثمن أیضا.

و ما جاء به من العمل لا أثر له أصلا و لا قیمة له بعد فرض عدم الإجزاء، فهو لیس نظیر الإتیان ببعض الخیاطة لأن بعضها له قیمة عرفا. و علیه فلا یتّجه التقسیط.

و أما علی القول بالإجزاء، فقد ادعی استحقاقه تمام الأجرة حتّی إذا وقعت الإجارة علی الفرد الکامل، إذ الفرض للمستأجر هو إبراء الذمة، و التصریح بالفرد الکامل من باب أنه أوضح الأفراد و أظهرها لا لخصوصیته، فهو مأخوذ

- قبل قضاء المناسک؛ و المراد بالقضاء هو الانهاء فتدل علی التلبّس بالحج بسبب الاحرام، فان رجع القید إلی الموت فی مکة و فی الطریق فلا تدل علی أزید من الإجزاء بعد الإحرام أو بعد دخول الحرم، اما قبل الإحرام فلا دلالة لها علی الاجزاء، و هکذا لو احتمل رجوع القید إلی کلیهما لأنّها تکون مجملة، و بذلک تتقیّد روایة عمّار المتکفلة لعدم الاجزاء إذا مات فی الطریق، فتحمل علی الموت قبل الإحرام. هذا ملخّص ما افاده السید الخوئی فی المقام (معتمد العروة الوثقی، ج ۲: ص ۴۰).

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۰۵

....

بنحو الطریقیة.

و هذه الدعوی ادعاها صاحب الجواهر «۱»؛ و لکن الجزم بذلک مشکل.

و علیه، فنقول: إن ظهر من حال المستأجر إرادة الحج المبرئ للذمة استحق الأجیر تمام الأجرة، و إن ظهر منه إرادة الفرد الکامل لم یستحق من الاجرة المسماة شیئا و ذلک لان تخلف الوصف إنما لا یضر فی صحة المعاملة فیما کانت المعاملة واقعة علی الشخصی، کبیع هذا العبد الکاتب، فتبین أنه غیر کاتب.

أما إذا وقعت علی الکلی، فلا بد من تسلیم الفرد التام و لو لم یمکن بطلت المعاملة لعدم القدرة علی التسلیم.

و علیه، فالإجارة وقعت- فیما نحن فیه- علی الإتیان بالفرد الکامل- بنحو الکلی کما لا یخفی-، فمع تخلف الوصف و الموت تبطل المعاملة لعدم القدرة علی العمل المستأجر علیه. و لا یستحق من الاجرة المسماة شیئا. نعم، قد یدعی استحقاقه اجرة المثل من باب أنه جاء بعمل محترم و هذا شی‌ء آخر لیس محل تحقیقه هنا.

و هکذا الحال فیما لو وقعت الاجارة علی الطریق و لیس علی خصوص المناسک، لوضوح أن المراد بالطریق المطلوب هو الطریق الموصل إلی الحج لا غیره، لعدم تعلق غرض المستأجر بمجرد سفر الأجیر کما لا یخفی، و وصف الإیصال لم یتحقق فتبطل الإجارة. إلّا أن یدعی أنه عمل محترم فیستحق اجرة المثل علیه، و هو شی‌ء آخر غیر ما نحن فیه.

و المتحصّل، أنه لا وجه للالتزام بالتوزیع فی الاجرة علی کلا التقدیرین.

فافهم.

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۷: ص ۳۶۸، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۰۶

....

عود علی بدء:

قد عرفت أن من وجوه القول باجزاء عمل النائب لو مات بعد الإحرام و دخول الحرم وجود الروایات فی خصوص المقام، و عمدتها موثقة اسحاق بن عمار «۱» لان غیرها غیر تام السند و هی روایته عنه علیه السّلام، قال: «سألته عن الرجل یموت فیوصی بحجة فیعطی رجل دراهم یحج بها عنه فیموت قبل أن یحج ثم اعطی الدراهم غیره، فقال: إن مات فی الطریق أو بمکة قبل أن یقضی مناسکه فانه یجزی عن الأول ...- الحدیث».

فقد استدل بها علی المطلب، و لکن هناک قرینتین تستلزمان نفی دلالتها علی المدعی:

إحداهما: ما أشرنا إلیه من ظهورها فی موضوعیة الطریق و هو مما لم یلتزم به أحد.

الأخری: تقیید الحکم بما قبل قضاء المناسک و هو مما لا وجه له لو ارید بها براءة ذمة المنوب عنه، فانه لو مات بعد قضاء المناسک یجزی قطعا. و علیه فلا بد من تفسیر الروایة بمعنی یتلاءم مع هذین الامرین.

فنقول: إن ظاهرها بملاحظة هاتین القرینتین الإجزاء عن الوصی بلحاظ تکلیفه بتنفیذ وصیة المیت، بمعنی أنه لا یکون ضامنا لو ذهب المال بالسفر فی قبال ما لو کان موت النائب قبل سفره فان ماله بعد لم یصرف فعلیه استرداده. و أما تقیید الحکم بما قبل قضاء المناسک، فلأنه لو مات بعد قضائها أجزأ عن المیت و النائب، و لم یکن النائب مشغول الذمة بالمال کما هو الحال فیما لو مات قبل أداء المناسک، فیختص الاجزاء فی هذه الحال بالاول یعنی المیت بالمعنی الذی عرفته

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۵: من ابواب النيابة، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۰۷

و من الفقهاء من اجتزأ بالإحرام (۷۷)، و الأول أظهر.

و هو الاجزاء عن الوصى فيما هو وظيفته بالنسبة إلى الميت و أنه لا يبقى مكلفا بشيء. هذا مع ظهور الإجزاء فى سقوط ما فى الذمة أو الكفاية عما هو الوظيفة و لا ظهور للرواية فى كون الوصية بحج الاسلام، بل مقتضى إطلاقها العموم، فيشمل الحج المستحب. و لا معنى لإرادة الاجزاء عنه بالنسبة إلى الميت، إذ هو غير مشغول الذمّة به، فلا يتجه الاجزاء إلا بحمله على الاجزاء على الوصى بالنسبة الا تكليفه بتنفيذ الوصية. و إن كان قد يدعى أن ظهور الاجزاء فى المعنى المزبور يكون قرينة على كون المراد من الصدر هو خصوص الحج الواجب لا الاعم. فتدبر.

(۷۷) نسب هذا الرأى إلى الشيخ رحمه اللّه «۱»، و الوجه فيه ما عرفت من النصوص الواردة فى المقام بعد حمل المراد منها على ما بعد الإحرام و هو ممّا لا وجه له، فإن ظاهرها موضوعية الكون فى الطريق و الخروج من المنزل بنفسه لا الإحرام أو غيره. و إلغاء ذلك الغاء للعمل بها لا تقييد، و حينئذ يبقى القول بلا دليل، كسابقه.

ثم إنّه لو مات النائب بعد الاستنابة و قبل أداء أى عمل، فهل يجزى مجرد الاستنابة عن المنوب عنه أو لا؟

وردت بعض النصوص الظاهرة فى الإجزاء، كرواية ابن أبى عمير، عن بعض رجاله، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فى رجل أخذ من رجل مالا و لم يحج عنه و مات و لم يخلف شيئا، فقال: إن كان حج الأجير اخذت حجته و دفعت الى

(۱)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط ج ۱: ص ۳۲۳، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۰۸

و يجب أن يأتى بما شرط عليه: من تمتع، أو قران، أو إفراد (۷۸). و روى: اذا امر أن يحج مفردا أو قارنا فحج متمتعا جاز، لعدوله إلى صاحب المال و إن لم يكن حج كتب لصاحب المال ثواب الحج «۱»» «۲».

و نسب فى «الجواهر «۳»» العمل بها إلى بعض متأخرى المتأخرين، و عبر عن هذا بأنه: «غير مستأهل للالتفات كغيره من مخالفاته الناشئة عن اختلال الطريقة نعوذ باللّه منه».

و لكنه قدّس سرّه لم يأت بشيء فى دفع ظهور الرواية سوى دعوى القطع بخلافه.

و عليه، فالمدار عليه و إلا فالرواية ظاهرة فى المدعى. و لعلّ مما يوجب القطع بخلافها و لزوم طرحها أو حملها على غير المدعى- كما ارتكبه فى «الجواهر» عدم العمل بها من أحد من الفقهاء فانه يوجب الاطمئنان بعدم إرادة ظاهرها لو لم يوجب القطع. فتدبر.

(۷۸) الكلام تارة بحسب مقتضى القاعدة، و اخرى بحسب النصوص الواردة فى خصوص المقام.

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۳: من ابواب النيابة، ح ۱.

(۲)- و قد حملها السيد الخوئى على غير حجة الاسلام لأن المفروض فيها النيابة عن الحى و قد فرض فى بعض صورها كون النائب غير صرورة و المفروض أن النصوص دلت على اعتبار كونه صرورة فى حجة الاسلام، فيكشف ذلك عن عدم كون الحج واجبا؛ بل مستحبا مع ضعف السند. و مثلها مرسلة الصدوق رحمه اللّه. و المراد بقوله عليه السّلام فيها: «اجزأت عن الميت»، هو النائب لا المنوب

عنه و الأجزاء هاهنا بمعنى السقوط و الكفاية للمعذورية. (معتمد العروة الوثقى، ج ۲: ص ۲۵).

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۶۹، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۰۹

الأفضل، و هذا يصحّ إذا كان الحج مندوبا، أو قصد المستأجر الإتيان بالأفضل، لا مع تعلق الفرض بالقران أو الإفراد.

أما بحسب مقتضى القاعدة، فيجب تعيين أحد انواع الحج فى عقد الاجارة و بدونه تبطل الاجارة لصيرورتها معاملة غررية، لاختلاف هذه الانواع بحسب الاغراض النوعية.

فإذا عيّن الافراد مثلا، لزم الاتيان به عملا بمضمون الإجارة و هل يجوز التعدى الى الأفضل أو لا؟ الوجه هو التفصيل بين:

صورة ما إذا علم بتعلق غرض شخصى للمستأجر بالنوع المفضول بحيث لا يرضى بتبديله إلى الأفضل، فلا يجوز.

و صورة ما إذا علم برضا المستأجر بالتبديل و إنما ذكر المفضول فى العقد لجهة مقتضية له فيجوز التبديل، إذ مرجع ذلك، الى سنخ معاملة على ما فى ذمة الأجير بتبديله إلى غيره، نظير ما إذا اشترى منه شعيرا و أراد البائع تبديله بحنطة، فإنه يجوز مع الرضا. و مرجعه إلى المعاملة على ما فى ذمة البائع بتبديله إلى الحنطة. لكنه يعتبر ظهور هذا الرضا القلبى بمظهر و لا يكتفى بالعلم الوجدانى، إذ لا يكتفى بالتصرف المعاملى بمجرد العلم بالرضا ما لم يظهره مظهر، كالإذن و نحوه بحيث يفهم العرف منه ذلك. هذا بالنسبة إلى جواز التعدى و عدمه.

أما بالنسبة إلى إجزاء ما يأتى به عن المنوب عنه فى صورة عدم جواز التعدى، فهو مما لا إشكال فيه، لقصد النائب فى حجه النيابة و يكون نظير التبرع فى النيابة و إن لم يستحق الأجرة، لمخالفته مضمون الإجارة و عدم إتيانه بمتعلقها.

و أما بحسب النصوص، فقد وردت رواية الحسن بن محبوب، عن

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۱۰

و لو شرط الحج على طريق معين، لم يجز العدول إن تعلق بذلك غرض، و قيل: يجوز مطلقا (۷۹).

على عليه السّلام «۱»: «فى رجل أعطى رجلا دراهم يحج بها عنه حجة مفردة، قال: ليس له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج لا يخالف صاحب الدراهم «۲»».

و هى ظاهرة فى عدم جواز العدول الى الافضل و لزوم العمل بمقتضى الاجارة. و قد عرفت أنه حكم على مقتضى القاعدة.

و فى قبالها رواية أبى بصير، عن أحدهما عليهما السّلام فى رجل أعطى رجلا دراهم يحج بها عنه حجة مفردة فيجوز له أن يتمتع بالعمرة إلى الحج، قال: «نعم، إنما خالف إلى الفضل «۳»». لكنها بقرينة التعليل ظاهرة فى مورد العلم بالرضا.

و بالجملة، فليس فى النصوص ما ينافى القواعد الأولية فى باب المعاملات.

فتدبر.

---

(۷۹) الكلام تارة، فى الحكم التكليفى للعدول. و اخرى فى الحكم الوضعى و ما يرتبط باستحقاق الأجرة.

أما الحكم التكليفى للعدول، فهو عدم الجواز للزوم الوفاء بالعقد أو الشرط، إلّا أن يعلم أنه لا غرض له بالطريق المعين و إنما ذكره من باب المثال الراجع ذلك فى الحقيقة إلى عدم التعيين.

---

(۱)- و هذه الرواية لا يعرف منها المقصود ب: على، هل المقصود منها الامام عليه السّلام لتكون حجة أم على بن رئاب، كما احتمله فى المدارك، فلا تكون حجة لانه نقل لفتوى ابن رئاب.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۲: من ابواب النيابة، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۱۱

....

و أما الاستدلال على الجواز، كما ينسب إلى الشيخ رحمه اللّه عن «المبسوط «۱»» برواية حريز بن عبد اللّه، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أعطى رجلا حجة يحج بها عنه من الكوفة فحج عنه من البصرة، فقال: «لا بأس إذا قضى جميع المناسك فقد تم حجه «۲»».

فهو غير وجيه، لعدم نظر الرواية إلى جواز العدول و عدمه، بل المنظور فيها هو الإجزاء و عدمه و الحكم بالإجزاء لا يلازم جواز العدول كما لا يخفى.

و أما استحقاق الاجرة، فهو محل كلام بين الأعلام رحمهم اللّه من حيث الاطلاق و التفصيل، و قد تعرض إلى سرد كلمات الأصحاب في «الجواهر «۳»» و تهجم على الفاضل الاصبهاني في كثرة تشقيقاته و نسب ذلك إلى الزمن الذي لم يعضّ فيه على العلم بضرس قاطع. ثم إنه فرض صور المقام التي يختلف الحكم باختلافها ثلاثة:

الأولى: أن يؤخذ الطريق بنحو الجزئية في متعلق الإجارة.

الثانية: أن يؤخذ بنحو القيدية و الإشارة إلى الحصة الخاصة التي تكون متعلقة للإجارة، بمعنى أن يكون متعلق الإجارة هو الحج عن الطريق المعين دون غيره من الحصص.

الثالثة: ان يؤخذ شرطا في ضمن العقد بأن تقع المعاملة على كلي الحج و يشترط عليه الذهاب من الطريق المعين، فيكون ذلك التزام في ضمن التزام.

ففي الصورة الأولى: يتّجه التقسيط بمعنى ردّ مقدار التفاوت بين الطريقين لتبعض الصفقة بعد أن وقعت على مجموع الأمرين.

---

(۱)- الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۲۵، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۱: من ابواب النيابة، ح ۱.

(۳)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۷۷، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۱۲

....

و في الصورة الثانية: ذهب- أيضا- إلى التقسيط، لصدق إتيانه ببعض العمل عرفا. و أنكر ما ذهب إليه صاحب المدارك رحمه اللّه «۱» من عدم استحقاقه شيئا، لانه لم يأت بالعمل المستأجر عليه لأخذ الطريق مشخصا لمتعلق الاجارة و لم يتحقق.

و في الصورة الثالثة: يكون للمستأجر حق خيار الفسخ لتخلف الشرط و بدون الفسخ يستحق الأجير تمام الاجرة.

هذا ملخص ما أفاده صاحب الجواهر قدّس سرّه و هو لا يخلو من إشكال و مناقشة.

فإن ما ذكره في الصورة الاولى من التقسيط، بمعنى ردّ التفاوت بين الطريقين إنما يتم لو كان الملحوظ في الطريق المعين مقدار مسافته لا غير، أما لو كان الملحوظ خصوصية الطريق لغرض ما كما هو ظاهر التعيين، إذ لو لا لحاظ خصوصيته لم يكن وجه لتعيينه، بل ينبغي تعيين مقدار الطريق من أي جهة كان لا أكثر فلا يتجه التقسيط المزبور، إذ لم يأت بأحد الجزءين بتمامه بعد أخذ وصفه قيدا بل كان المتجه هو التقسيط على مجموع الطريق و الاعمال. فتدبر.

و أما ما ذكره في الصورة الثانية، فهو محل منع، لان نظر العرف إنما ينفع بلحاظ أنه يكون طريقا الى تعيين نحو المعاملة كما يوجه التسالم على صحة البيع في مورد تخلف الوصف في المبيع الشخصي برجوع أخذ الوصف إلى جعل حق الخيار مع عدمه لا أكثر،

فيكون متعلق المعاملة مأخوذا بنحو تعدّد المطلوب. و لا يجرى هذا الكلام فيما كان المبيع كليا فى الذمة فانه لا بدّ من أداء الموصوف لاخذ الوصف فيه مشخصا. و فيما نحن فيه قد فرض تعيين نحو المعاملة و أن القيد اخذ مشخصا لا شرطا فى ضمن العقد، فيثبت له حكمه. و نظر العرف فى المقام لا عبرة

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۲۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۱۳

و اذا استؤجر لحجة، لم يجز أن يؤجر نفسه لاخرى، حتى يأتى بالاولى (۸۰). و يمكن أن يقال بالجواز ان كان لسنة غير الاولى.

فيه، إذ عرفت أنه طريق محض لتعيين نحو المعاملة و المفروض تعيينها فيما فلا اعتبار بالنظر المسامحى العرفى.

و عليه، فما ذهب إليه صاحب المدارک «۱» هو المتجه، فلا يثبت التقسيط.

نعم، ما ذكره قدّس سرّه فى حكم الصورة الثالثة لا إشكال لنا فيه و هو تام غير مورد للمناقشة.

---

(۸۰) الكلام فى مقامين:

الأول: مقام الثبوت، و تحقيقه أن الشخص إذا آجر نفسه للحج مباشرة فى سنة معينة لم يصح أن يؤجر نفسه فى تلك السنة بعينها للحج مباشرة، إذ بالاجارة الأولى يملک المستأجر فى ذمة الأجير الحج فى السنة المعينة و المفروض أن السنة الواحدة ظرف لحج واحد لا أكثر، فلا يمكن وقوع حج آخر فى السنة المعينة كى يكون موضوع الإجارة الثانية، و يملّک للمستأجر الثانى. نعم، لو كانت الاجارة الثانية موسعة لا مانع من صحتها كما لا يخفى.

و قد عبّر صاحب الجواهر «۲» عن المحذور الموجب لبطلان الاجارة الثانية بعدم القدرة على التسليم.

و ما ذكرناه أدق و أوجه، إذ اعتبار القدرة على التسليم باعتبار أنه شرط

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۲۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۷۸، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۱۴

....

ضمنى فى العقد. و من الواضح أن تخلف الشرط لا يوجب البطلان و إنما يوجب الخيار.

و على كل، فلم يتوقف أحد فى بطلان الاجارة الثانية و إن اختلفت التعليلات.

و على هذا، فلو وقعت الإجارتان فى ظرف واحد بطلتا، لعدم إمكان الالتزام بصحتهما كليهما و الالتزام بصحة أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح.

هذا لو كانت الإجارة الثانية على الحج مباشرة و أما لو لم يؤخذ فيها قيد المباشرة، بل أخذ فيها المعنى الأعم من المباشرى و التسبيبى، فهل تصح أولا؟

احتمل صاحب الجواهر عدم الصحة بدعوى أنه و إن تمكن من الاتيان بها بالاستنابة لكن يعتبر فى الإجارة تمكن الاجير من العمل بنفسه، فلا يجوز إجارة الاعمى على قراءة القرآن على إرادة الاستنابة. ثم إنه ذكر هنا أنه ذكر فى كتاب الاجارة احتمال الصحة.

و نحن فعلا- فى بدو النظر لا- نرى موجبا لبطلان الاجارة الثانية و لا- نرى وجها لاعتبار تمكن الأجير من العمل بنفسه، فإن الإجارة تمليک فى الذمة، فيصح له أن يملک فى الذمة عمل الغير ثم يملكه باستنابته و يسلّمه للمستأجر.

نظير ما لو باع فى الذمة ما لا يملكه فعلا ثم يشتريه و يسلمه للمشترى.

و لكن تحقيق الحال و معرفة الحق من الطرفين فى باب الاجارة و ليس محله هنا.

ثم إن الإجارة الثانية إنما تبطل فى مورد التزام بطلانها لو اخذت السنة المعينة فيها بنحو التقييد و تشخيص متعلق الإجارة بأن كان المستأجر عليه هو الحصة الخاصة من الحج، و أما إذا اخذت من باب الشرط فى ضمن العقد بأن

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۱۵

....

كان متعلق الإجارة كلى الحج و لكنه اشترط عليه الإتيان به فى هذه السنة، فلا تبطل الإجارة الثانية، إلا بناء على بطلان العقد ببطلان الشرط- إذ لا يمكن الالتزام بالشرط-. و لكن تبطل الثانية إذا اخذت السنة المعيّنة فيها بنحو التقييد، سواء كان أخذها فى الاولى كذلك، أو كان بنحو الاشتراط لعدم القدرة على متعلق الثانية فى كلتا الصورتين. هذا كله بالنسبة، إلى مقام الثبوت. و أما:

الثانى: بالنسبة إلى مقام الإثبات، فمع التصريح بالتعيين لا إشكال و إنما الإشكال فيما إذا اطلق اللفظ و لم يقيد، فهل مقتضى الاطلاق التعجيل؟

حكى عن الشهيد رحمه اللّه «۱» أنه حكم باقتضاء الإطلاق فى كل الاجارة التعجيل فيجب المبادرة مع الامكان.

و نوقش بأنه مما لا وجه له بعد أن تحقّق فى محله عدم اقتضاء الأمر للفور، فلا ظهور للأمر الاجارى فى الفور، و لا ظهور فى الاجارة بكون قصد المستأجر ذلك.

لكن ذهب صاحب الجواهر رحمه اللّه «۲» إلى إمكان دعوى أن المتعارف فى باب الحج هو ذلك، فيدل الاطلاق على التعجيل ما لم يصرح المستأجر بجواز التأخير.

و هذه الدعوى قريبة إلى نظر العرف و لعلّ منشأ التعارف و الانصراف هو عدم الداعى إلى بذل المال فعلا للحج فى السنة الآتية و عدم إحراز عدم حصول المانع للأجير فى غير السنة الفعلية.

و على كل، فالدعوى ليست بدعوى جزاف. إلّا أنه قدّس سرّه ذهب إلى ظهور كون

---

(۱)- الشهيد الاول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ۱: ص ۳۲۳، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۷۸، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۱۶

....

المراد من التعجيل أول أزمنة الامكان، فلا تنافى الإجارة الاولى المقيدة مع علم المستأجر ذلك.

و بالجملة، فالتعجيل المستفاد من الاطلاق لا يرجع إلى تقييد متعلق الإجارة و تشخيص متعلق الإجارة، بل هو شرط آخر فى ضمن العقد، فلا يلزم من تخلفه بطلان العقد.

أقول: التعبير بالفورية و أول أزمنة الامكان، تارة يقصد به تقييد متعلق الإجارة و أنه لا يريده بدون ذلك، كما لو كان غرضه يترتب عليه فى أول الأزمنة، بحيث يفوت مع عدم تحقق متعلق الإجارة فورا. و اخرى لا- يقصد به ذلك، لتحقق الغرض منه بدون الفورية لكن فوريته مرغوبة و حصوله بنحو العجلة مطلوب مهما أمكن، فتخلف الفورية لا يوجب تخلف متعلق الاجارة.

و هذا مما لا- إشكال فيه و الأمثلة العرفية له كثيرة، إلا أن هذا لا يعنى أن المستفاد من الاطلاق هو التعجيل بالنحو الثانى أو مرددا بينهما، بل الظاهر أن المقصود به هو المعنى الأول، فلو تمت دعوى الإطلاق، فظاهره تقييد الاجارة بالحج فى هذه السنة بحيث يرجع ذلك إلى تشخيص متعلق الإجارة لا اشتراط التعجيل فيه، فالعرف يفهم من الإطلاق أن المراد هو الحج هذه السنة، فتخلفه يرجع الى

تخلف متعلق الاجارة لا شرط العقد.

و بالجملة، فاما أن ينكر ظهور الإطلاق فى التعجيل و إلا فهو ظاهر فى إرادة الحج فى خصوص هذه السنة لا غير.

ثمّ إنه لو عيّن له سنة فقدّم الحج عليها، فهل يستحق الاجرة، أو لا؟

الحق أنه إن اخذت السنة المعينة بنحو التقييد و تشخيص متعلّق الإجارة لم يستحق شيئا، لأنه لم يأت بالعمل المستأجر عليه. و إن اخذت بنحو الاشتراط كان للمستأجر الخيار لتخلف الشرط. فالتفت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۱۷

و لو صدّ قبل الإحرام و دخول الحرم، استعيد من الاجرة بنسبة المتخلّف (۸۱).

---

(۸۱) قد عرفت أنه لا وجه للتقسيط بالنسبة إلى الطريق لعدم دخالته فى متعلق الإجارة و إنما متعلقها الأعمال المخصوصة، و لأنه على تقدير أخذه جزء من المتعلق فإنما هو الطريق الموصل لا مجرد الطريق، و مع الصد لم يتحقق الطريق المستأجر عليه. فراجع.

ثم إن شرّاح الكتاب اوقعوا البحث فى الوجه فى تقييد الحكم بما إذا كان الصد قبل الإحرام و دخول الحرم مع أن الحكم واحد، سواء كان الصد قبل ذلك أم بعده، فان التقسيط ثابت- لو قيل به- فى كلتا الصورتين.

فذهب صاحب المسالك رحمه اللّه «۱» إلى أنّ الوجه فيه إن الصد لو كان بعد الإحرام لا تتحقّق استعادة الاجرة مطلقا، بل يبقى على الإحرام إلى أن يأتى ببقية المناسك مع الإمكان؛ إلا أن قيد دخول الحرم لا مدخل له فى ذلك، بل مجرد الإحرام كاف فيه.

و ذهب فى «المدارك «۲»» إلى أنه غير جيد، لانه إن أراد بقوله مع الإمكان إمكان الإتيان ببقية المناسك فى ذلك العام، فهو آت مع الصد قبل الاحرام. و إن اريد به ما هو أعم من ذلك لم يكن مستقيما، فإن المصدود يتحلل بالهدى و لو صابر ففاته الحج تحلل بالعمرة.

---

(۱)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۱۷۶، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۲۷، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۱۸

....

و ذكر فى «الجواهر «۱»» أنه قد يدفع بما أشار إليه الكركى «۲» فى فوائده على الكتاب من أن المحرم فى بعض الأحوال يبقى على إحرامه حتى يأتى بالمناسك، لعدم تمكنه من الهدى أو العمرة التى يتحلل بها. و مثله قد يقال بعدم استعادة الاجرة فيه و إن استمر على ذلك إلى السنة القابلة و كان أجيرا على الحج فى السنة الماضية و ذلك لأن تلبسه بالحج فى هذه السنة كمن كان حج فيها و إن انتقل تكليفه اضطرارا الى السنة القابلة ببقية المناسك، فهو كمن أدرك اضطرارى الحج.

و قد ذهب إلى توجيه العبارة بنحو آخر و هو كونها إشارة إلى وجود الخلاف فيما لو صد بعد الاحرام و دخول الحرم أو بعد الاحرام فقط حيث حكى عن الشيخ فى «الخلاف «۳»» الذهاب إلى إجزاء العمل عن الحج كما لو مات، فلا تستعاد منه الاجرة حينئذ. و قد ظن البعض إلى أن التقييد المذكور ظاهر فى الإشارة إلى اختيار الاجزاء لو صد بعد الاحرام و دخول الحرم. و هو لا دليل عليه بعد إمكان كونه إشارة إلى الخلاف فى ذلك.

ثم إن صاحب المدارك «۴» قال: «و متى انفسخت الاجارة و كان الاستئجار واجبا استأجر من موضع الصد مع الإمكان إلّا أن يكون بين الميقات و مكة فمن الميقات لوجوب إنشاء الاحرام منه».

و تابعه صاحب الجواهر «۵» حتى أنه عبّر بنفس التعبير بلا أى إختلاف.

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۷: ص ۳۸۱، الطبعهٔ الاولی.

(۲)- المحقق الثانی، علی بن الحسین: جامع القاصد، ج ۳: ص ۲۸۶، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

(۳)- الطوسی، الشیخ محمد حسن: الخلاف، ج ۱: ص ۴۲۹، الطبعهٔ الاولی.

(۴)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۲۷، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

(۵)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۷: ص ۳۸۱، الطبعهٔ الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۱۹

و لو ضمن الحج فی المستقبل لم یلزم اجابته، و قیل یلزم. و إذا استؤجر فقصرت الاجرهٔ لم یلزم الإتمام. و کذا لو فضلت عن النفقهٔ، لم یرجع المستأجر علیه بالفاضل (۸۲).

و هو لا وجه له، إذ لا دلیل علی مشروعیهٔ الاستنابهٔ بهذا النحو بعد أن کان الحج الواجب هو الحج البلدی، فانه لا دلیل علی مشروعیهٔ تعدد النائب فی الحج الواحد.

(۸۲) هذا الحکم ممّا لا إشکال فیه و لیس خلافه مورد التوهم.

و لعل الوجه فی تعرض المصنف رحمه اللّه لذکره مع وضوحه هو ما ینقل عن أبی حنیفهٔ «۱» من زعمه بطلان الاجارهٔ حینئذ.

و لعل هذا هو الوجه فی تعرض النصوص له، إذ ورد فیها بیان حکم ما لو فضل عن النفقهٔ.

و قد ذهب فی «النهایهٔ «۲»» و «المنتهی «۳»» و «المبسوط «۴»» إلی استحباب الاتمام مع النقص لکونه إعانهٔ علی البرّ و التّقوی.

و ذهب فی «التذکرهٔ «۵»» و «المنتهی «۶»» و «التحریر «۷»» إلی استحباب رد

(۱)- الجزیری، عبد الرحمن: الفقه علی المذاهب الاربعهٔ، ص ۷۰۸، ط بیروت.

(۲)- الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: النهایهٔ، ص ۲۷۹، الطبعهٔ الاولی.

(۳)- الحلی، الحسن بن یوسف: منتهی المطلب، ج ۲: ص ۸۶۹ ط الحجریّهٔ.

(۴)- الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۲۲، الطبعهٔ الاولی.

(۵)- الحلی، الحسن بن یوسف: تذکرهٔ الفقهاء، ج ۷: ص ۱۶۰/ المسألهٔ ۱۲۰، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

(۶)- الحلی، الحسن بن یوسف: منتهی المطلب، ج ۲: ص ۸۶۹ الطبعهٔ الاولی.

(۷)- الحلی، الحسن بن یوسف: تحریر الاحکام، ص ۱۲۷، الطبعهٔ الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۲۰

و لا تجوز النیابهٔ فی الطواف الواجب للحاضر؛ إلّا مع العذر، کالاغماء و البطن و ما شابههما (۸۳)، و یجب أن یتولی ذلک بنفسه.

الفاضل تحقیقا للاخلاص فی العبادهٔ.

و قد استظهر فی «المقنعهٔ «۸»» الاستحباب فی صورهٔ التوسعهٔ من روایهٔ مسمع قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: «أعطیت الرجل دراهم یحج بها عنی ففضل منها شیء فلم یردّه علیّ. فقال: هو له لعلّه ضیّق علی نفسه فی النفقهٔ لحاجته إلی النفقهٔ «۹»»، فإنّ ظاهر التعلیل أنه یرد الفاضل لو لم یقتر علی نفسه.

و لکنه بعید، فإن ظاهرها رفع جهةٔ الندامهٔ الحاصلهٔ للمستأجر بتخیله إعطائه أکثر من اللازم و أن ما یتخیله أمر غیر صحیح لاحتمال کون الزائد لأنه قتّر علی نفسه لا من جهةٔ إعطائه الکثیر. و هذا أمر عرفی یرد کثیرا فی الکلام و المحاورهٔ.

و یؤکّده ما ورد فی روایـة محمـد بن عبد اللّه القمی «سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام، عن الرجل یعطی الحجة یحج بها و یوسّع علی نفسه فیفضل منها أ یردها علیه؟ قال: لا، هی له «۱۰»». فلاحظ. و الأمر سهل.

---

(۸۳) الوجه فی عدم جواز النیابة عن الحاضر فی الطواف هو احتیاج

---

(۸)- المفید، محمد بن محمد بن النعمان: المقنعة، ص ۴۴۲، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(۹)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۱۰: من ابواب النیابة، ح ۱.

(۱۰)- المصدر، ح ۲.

....

مشروعیة النیابة فیه إلی دلیل و هو مفقود، بل ورد ما یدل علی الخلاف. ففی روایة عبد الرحمن بن أبی نجران عمن حدّثه عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «قلت له:

الرجل یطوف عن الرجل و هما مقیمان بمکة، قال: لا، و لکن یطوف عن الرجل و هو غائب عن مکة- الحدیث «۱»».

و قد استثنی المصنف قدّس سرّه صورة العذر کالاغماء و البطن و ما شابههما کالحائض کما قیل «۲».

أقول: وردت روایة فی المریض ظاهرة فی لزوم الطواف به، و هی روایة صفوان بن یحیی، عن أبی الحسن علیه السّلام «عن الرجل المریض یقدم مکة فلا یستطیع أن یطوف بالبیت و لا بین الصفا و المروة، قال: یطاف به محمولا یخطی الارض برجلیه حتی تمس الارض قدمیه فی الطواف «۳»».

کما وردت روایة فی خصوص المبطون ظاهرة فی الاستنابة عنه و هی روایة معاویة بن عمار «۴»: « (الکبیر خ ل) الکسیر یحمل و یطاف به و المبطون یرمی و یطاف عنه»، فخروج المبطون عن أصل عدم المشروعیة فی محله.

و أما المغمی علیه، فقد جاءت فیه روایة حریز، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:

«المریض المغلوب و المغمی علیه یرمی عنه و یطاف عنه «۵»».

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۱۸: من ابواب النیابة، ح ۳.

(۲)- الشهید الثانی، زین الدین: مسالک الافهام، ج ۲: ص ۱۷۷، ط مؤسسة المعارف الاسلامیة.

الفاضل الهندی، بهاء الدین: کشف اللثام، ج ۵: ص ۱۶۹- ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(۳)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۴۷: من ابواب الطواف، ح ۲.

(۴)- المصدر، باب ۴۹: من ابواب الطواف، ح ۶.

(۵)- المصدر باب ۴۹: من ابواب الطواف، ح ۱.

....

و قد نقلت بنحو آخر و هی «یطاف به»، بدلا عن «عنه».

و قال فی «الجواهر «۱»»: «الموجود فیما حضرنی من نسخة التهذیب المعتبرة یطاف عنه کما ذکرناه سابقا. نعم، کتب علیها نسخة «یطاف به»، ثم قال: «و الظاهر أن المعتبرة الاولی فانه لا وجه للطواف به مع عدم طهارة له».

أقول: مـا ذكره فی الترجیح لا یوجب الجزم باعتبار النقل الأول، فیتعارض النقلان عن حریز، فیتساقطان. و الحكم هو الاحتیاط بالجمع للعلم الاجمالی بثبوت أحد الحكمین له، إذ التعارض بین النقلین فی الخصوصـیة و ما هو متعلق الطواف، و إلّا فأصل الطواف مسلّم فی النقلین.

كما أنه لا وجه للرجوع للاخبار العلاجیـة من ترجیـح و تخییر، لظهورها فیما كان منشأ الاختلاف كـذب أحد الراویین لا اشـتباهه كما هو الحال فیما نحن فیه.

فتأمّل و تدبر جیدا.

و أما الحائض فقد الحقت بالمبطون لعدم قدرتها علی الطهارة. و لكن قد ورد فیها صـحیح أبی أیوب الخزاز، قال: «كنت عند أبی عبد اللّه علیه السّلام إذ دخل علیه رجل فقال: أصلحك اللّه، إن معنا امرأة حائضا و لم تطف طواف النساء فأبی الجمّال أن یقیم علیها؛ قال: فأطرق و هو یقول لا تستطیع أن تتخلف عن أصحابها و لا یقیم علیها جمّالها ثم رفع رأسه إلیه، فقال: تمضی فقد تمّ حجها «۲»».

و هی ظاهرة فی سقوط الطواف عنها.

و لكن قال فی «الجواهر»: «إنّه بقرینة عدم القائل به یجب حمله علی

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۸۴، الطبعة الاولی.

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۸۴: من ابواب الطواف، ح ۱۳.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۲۳

....

الاستنابة «۱»».

و لكن لا دلیل علی إرادة الاسـتنابة و هی حاضـرة كی تكون خارجة عن عموم عدم مشـروعیة النیابة عن الحاضـر، إذ یمكن أن یكون القصـد الاسـتنابة بعـد خروجها و غیبتها عن مكـة، فتندرج فی موضوع جواز الاسـتنابة و هو الغائب، و تكون الروایة فی مقام الإذن فی الخروج للضرورة. فلا دلالة فی الروایة علی ما ینافی روایة ابن ابی نجران و ما یخالف الأصل. فتدبّر جیدا.

و بالجملة، الخارج عن الأصل لیس إلا المبطلون دون غیره من ذوی الأعذار، فلا یتجه ما جاء فی المتن من الإطلاق، فتدبر.

ثمّ إنه قد أشرنا إلی عدم جواز النیابة فی الطواف عن الحاضر و جوازه عن الغائب و هو مما لا اشكال فیه.

و لكن وقع الكلام فی المراد بالغائب و الحاضر، فحدّده بعضهم الغیبة بالبعد عشرة أمیال عن مكة.

و لكن لا ـ نری لـذلك وجهـا بعـد اطلاـق الأخبـار الـواردة فی هـذا البـاب. نعم، ورد التقییـد بالعشـرة أمیـال فی روایـة ابن أبی نجران المتقدمـة، و لكنها غیر صالحـة لتقییـد المطلقات لإرسالها، فالمتعین هو العمل بالإطلاق و كون المـدار هو صـدق الحاضـر أو المقیم- یعنی من كان فعلا بمكـة- و عدمه.

نعم، إن تبیّن بعـد ذلك أخـذ عنوان المقیم و غیره بنحو خاص فی باب الحـج كما قـد یدعی ذلك بلحاظ بعض الآثار فله كلام آخر. فانتظر.

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۸۴، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۲۴

و لو حمله حامل فطاف به، أمكن أن یحتسب لكل منهما طوافه عن نفسه (۸۴).

---

(٨۴) فينوى المحمول الطواف بحركته و دوره حول البيت و ينوى الحامل الطواف بمشيه الدائر حول البيت.

و هذا لا اشكال فيه لو كان وظيفة المحمول النية في الطواف بحيث يستند الطواف إليه و إنما وظيفة الحامل هى الحمل لا غير.

أما لو كانت وظيفة الحامل الطواف بالمحمول بأن ينوى عنه، كالطواف بالصبى أو بالمغمى عليه، فقد وقع ذلك محل الإشكال لو كان الطواف متعلق الإجارة دون التبرع، فإنه مع التبرع لا كلام فيه، إذ الحمل و الإدارة بالمشى غير المشى فينوى الطواف عن غيره بالأول و عن نفسه بالثانى، فهما فعلان متغايران تتحقق نيتهما معا.

و يشهد له رواية حفص بن البخترى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى المرأة تطوف بالصبيّ، و تسعى به هل يجزى ذلك عنها و عن الصبى فقال: «نعم «۱»»

و الأقوال في صورة الإجارة ثلاثة:

أحدها: عدم الاحتساب مطلقا لكون الحركة مملوكة للمستأجر، فلا يمكن نية الامتثال بها عن نفسه.

ثانيها: التفصيل بين وقوع الاجارة على الحمل في الطواف، فيجوز احتساب الطواف عن نفسه. و وقوعها على الطواف به، فلا يجوز، لمملوكية الحركة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۰: من ابواب الطواف، ح ۳.

و لو تبرع انسان بالحج عن غيره بعد موته، برئت ذمته (٨۵).

للمستأجر و هو المحكى عن «المختلف «۱»» و استحسنه فى «المدارك «۲»».

و ثالثها: جواز الاحتساب مطلقا، لان طواف الغير يتحقق بادارته محمولا حول الكعبة مع نية ذلك و هو غير حركة الاقدام الحاصلة من الحامل التى يحاول أن ينوى بها الطواف، فهما عملان متغايران يجوز نيتهما معا.

و ما وقعت عليه الإجارة هو الاول دون الثانى، فليس هو كالاستئجار للحج كما قرّب به القول بالتفصيل.

و يدل عليه جوازه فى حال التبرع مع أنه لو كان عملا واحدا غير قابل للتعدد لم يصح الاحتساب عن نفسه فى صورة التبرع.

و هذا هو مختار «الجواهر «۳»» و هو المتجه. و قد ذكر قدّس سرّه أنه دقيق. و هو كذلك بعض الشيء. فالتفت.

---

(٨۵) التبرع، تارة: عن الميت. و أخرى: عن الحى.

أما التبرع عن الميت فى ما اشتغلت ذمته من الحج الواجب، فلا إشكال فى إجزائه عنه نصا و فتوى. فقد اتفقت كلمة الفقهاء عليه، كما وردت به النصوص المتعددة فى الموارد المختلفة.

و لا فرق بين كون الميت قد أوصى بالحج و عدمه، كما لا فرق بين كونه خلّف شيئا يحج به له و عدمه، و لا بين كون المتبرع هو الولى أو غيره.

---

(۱)- الحلى، الحسن بن يوسف: مختلف الشيعة، ج ۴: ص ۱۸۶، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۳۱، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۸۶، الطبعة الاولى.

....

و مما ورد من النصوص رواية رفاعة: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل يموت و لم يحج حجة الاسلام و لم يوص بها أ تقضى عنه، قال: نعم، «۱»».

و أما التبرع عن الحی فی الحج الواجب، فمع تمكنه من الاداء، فلا إشكال فی عدم إجزائه لتوجه التكليف إليه و طلب الفعل منه. و مع عدم تمكنه من الأداء، فتجوز له الاستنابة كما تقدم. أما التبرع، فلا دليل على جوازه لاحتمال دخل خصوصية الاستنابة فی الحكم بالبراءة.

و عليه، فمقتضى القاعدة الأولية عدم الاجزاء لعدم الدليل عليه، بل الدليل على عدم الاجزاء، لعموم قوله تعالى: وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعى «۲».

و أما التبرع فی الحج المندوب، فلا اشكال فی مشروعيته عن الميت و الحی لورود النصوص به، إلّا أنه:

قد يستشكل فی مشروعيته عن الحی الذی فی ذمته واجب باعتبار أنه نفسه لا يتمكن من الإتيان بالحج الندبی فكيف يصح اتيان غيره به.

و يندفع: بأن عدم مشروعية الحج الندبی من باب أنه يزاحم الحج الواجب، فلو فرض انه لا يتمكن من الحج الواجب او يتمكن و جاء به و تبرع عنه غيره فی تلك السنة فلا اشكال فيه، إذ لا مزاحمة، كما لا يخفى.

نعم، لو كان يتمكن من الحج و لم يجیء به و تبرع عنه الغير استحبابا اجزأه قهرا.

أما تبرع من بذمته حج واجب من الغير ندبا، فقد مرّ البحث فيه و ظهر حكمه مما تقدم فی إتيان الندبی مع اشتغال الذمة بحج واجب.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۸: من ابواب وجوب الحج، ح ۶.

(۲)- سورة النجم، ۵۳: ۴۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۲۷

و كلّ ما يلزم النائب من كفارة ففی ماله (۸۶). و لو أفسده، حجّ من قابل. و هل يعاد بالاجرة عليه؟ يبنى على القولين (۸۷).

---

(۸۶) هذا الحكم لا اشكال فيه، إذ لا وجه فی كونه على المستأجر، كما لا يخفى.

(۸۷) المقصود من القولين القول بأن الحج الأول فريضة و الثانی عقوبة. و القول بأن إتمام الاول عقوبة و الثانی فريضة.

فعلى الاول لا تعاد الاجرة. و على الثانی تستعاد الاجرة.

و قد استشكل فی اطلاق المتن، فادعى انه انما يتم لو كانت سنة الاجارة معيّنة و مقيدة بالسنة التی وقع فيها الافساد.

أما مع الاطلاق، فلا يصح التفصيل، إذ يستحق الأجير الأجرة لو كانت الإجارة مطلقة سواء كانت الاولى فرضه أو الثانية، لاتيانه بمتعلق الاجارة.

و نسب إلى «القواعد «۱»» دعوى لزوم الاتيان بحجة ثالثة مع الاطلاق لعدم تداخل السببين- الإفساد و الإجارة-. و لأجل وجود هذه الجهات فی المقام تشتت الآراء و تعددت الاقوال.

و عدّها فی «الجواهر «۲»» ثمانية، و الذی اختاره هو كون الاولى عقوبة و الثانية فريضة، فتبطل الإجارة مع التعيين و لا تبطل مع الإطلاق و يستحق الاجرة باتيان الثانية و لا تلزمه حجة ثالثة. قال قدّس سرّه: «و التحقيق أن الفرض الثانی لا الأول الذی اطلق عليه اسم الفاسد فی النص و الفتوى و احتمال ان هذا

---

(۱)- الحلی، الحسن بن يوسف: قواعد الاحكام، ج ۱: ص ۴۱۴، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۷: ص ۳۸۹، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۲۸

....

الاطلاق مجاز لا داعی إلیه، بل هو مناف لجمیع ما ورد فی بیان المبطلات فی النصوص من انه قد فاته الحج و لا حج له و نحو ذلک مما یصعب ارتکاب المجاز فیه، بل مقتضاه ان الحج لا یبطله شیء أصلا و انما یوجب فعل هذه المبطلات الإثم و الإعادة عقوبة و هو کما تری. و خبرا المقام اللذان ستسمعهما و إن کانا ظاهرین فی أن الفرض الأول، إلا انه یجب حملهما علی إرادة إعطاء اللّه تعالی للمنوب حجة تامة و تفضلا منه ...».

و مقصوده بالخبرین الواردین فی المقام هما خبرا اسحاق بن عمار- فقد

ورد فی أحدهما- عن الصادق علیه السّلام: «... قلت: فان ابتلی بشیء یفسد علیه حجه حتی یصیر علیه الحج من قابل أ یجزی عن الأول؛ قال: نعم، قلت: لأن الأجیر ضامن للحج قال: نعم، «۱»».

و ورد الآخر عنه علیه السّلام: «فی الرجل یحج عن آخر فاجترح فی حجه شیئا یلزمه فیه الحج من قابل أو کفارة؛ قال: هی للاول تامة، و علی هذا ما اجترح».

و قد عرفت ان الأول منهما ناظر إلی الإجزاء عن الوصی و أنه أدّی ما هو وظیفته بالنسبة إلی المیت، فلیست هی ناظرة إلی براءة ذمة المیت بالعمل خصوصا بملاحظة تعلیل الإجزاء بضمان الاجیر للحج، و أنه أمر صار فی ذمته و انتهی عن الوصی.

نعم، الروایة الثانیة ظاهرة فی کون الفریضة هو الأولی و التصرف فیها لا وجه له، کما ستعرف.

و ما ذکره من تضمن النصوص الکثیرة لبیان فساد الحج، فلا وجه لصرفه عن ظاهره و لا بدّ من القول بأن الثانی هو الفریضة التزاما بظهور هذه

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۱۵: من ابواب النیابة، ح ۱ و ۲.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۲۹

....

النصوص.

مما لا اساس له، فإنه لیس فی النصوص الواردة فی بیان هذا الحکم للتعبیر بالافساد و نحوه عین و لا أثر، بل لم یرد فیها إلّا أن علیه الحج من قابل و نحوه. و هذا و إن ظهر بعض الشیء فی بطلان الحج إلّا أنه یدفع ظهوره فی ذلک ما ورد فی بعض هذه النصوص من بیان أن الاول فریضة و الثانی عقوبة بالصراحة، فلا مجال حینئذ للتشکیک فی کون الاولی هی الفریضة.

فقد ورد فی ذیل روایة زرارة المتضمنة للحکم المذکور فی صدرها: «...

قلت: فأی الحجتین لهما؟ قال: الاولی التی أحدثا فیها ما أحدثا و الاخری علیهما عقوبة «۱»».

و علی هذا، فتصح الإجارة معیّنة کانت أو مطلقة و یستحق الأجیر الأجرة لإتیانه بالعمل المستأجر علیه.

و لو بنی علی کون الثانیة هی الفریضة، فلا إشکال فی بطلان الاجارة لو کانت مقیدة بسنة الافساد لفوات العمل المستأجر علیه. أما لو کانت مطلقة، فقد عرفت وقوع البحث فی لزوم الإتیان بثالثة و عدمه، لتعدد الاسباب. و الاصل عدم تداخلها أو تداخلها فی المقام.

و الذی نراه أنه لا وجه لإیقاع البحث فی التداخل و عدمه بالنحو المحرر فی کتب القوم، بل المسألة خارجة عن ذلک.

و الوجه فیه: أن الحج الذی وقعت علیه الإجارة إما أن یکون هو الحج الواجب، کحجة الإسلام، أو یکون الحج المندوب.

فإن کان حجة الاسلام- و هو المهم فی المقام-، فمع الإتیان بالثانیة عن

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۳: من ابواب کفارات الاستمتاع، ح ۹.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۳۰

....

المنوب عنه کما هو المفروض تبرأ ذمته. و علیه، فلا موضوع لوقوع البحث فی لزوم ثالثة و عدمه لفراغ ذمة المنوب عنه، فلا مجال لاتیان حج ثالث عنه بعنوان حج الاسلام.

یبقی الکلام فی استحقاقه الاجرة بإتیانه الحج الثانی مع الإطلاق.

و تحقیق الکلام فیه: انه إما أن نقول بعدم صحة الاجارة علی الواجبات أو نقول بصحتها.

فان قلنا بعدم صحة الإجارة علی الواجب، کان الحج الثانی خارجا عن دائرة متعلق الإجارة فإنه و إن کان مطلقا لکنه لا یشمله لعدم صحة الإجارة فیه للزومه بالإفساد. و علیه، فلا یستحق الاجرة علیه و إن برئت به ذمة المنوب عنه لعدم کونه من أفراد متعلق الإجارة.

و إن قلنا بصحة الإجارة علی الواجب، فشمول الإطلاق لهذا الفرد یتوقف علی أن لا یکون المنصرف العرفی منه هو الإتیان بما هو غیر الواجب. و الظاهر ثبوت الانصراف المزبور، إذ الظاهر کون الإجارة لتحقیق العمل من جهة الاجارة و بذل المال لا لثبوت العمل من أی طریق تحقّق و علی أی وجه وقع و لو کان ملزما به من طریق آخر. و علیه، فلا یکون مشمولا لمتعلق الإجارة فلا أجرة علیه. نعم، لو شمله الإطلاق استحق الاجرة علیه لکنّه فرض فی فرض.

و من هنا یظهر أن إطلاق الماتن رحمه اللّه فی محلّه و لا إشکال فیه، إذ عرفت أن الأجیر لا یستحق الاجرة علی القول بکون الثانی فریضة سواء کانت الإجارة معینة أو مطلقة.

و من هنا ظهر الکلام فی المستحبات، فإن الإتیان بالحج الثانی لا یرفع موضوع البحث فی لزوم ثالثة لکن ینبغی بناء ذلک علی ما عرفت من کون الحج

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۳۱

و إذا اطلق الإجارة، اقتضی التعجیل (۸۸) ما لم یشترط الأجل.

الثانی مشمولا للاطلاق أو غیر مشمول لا البحث فی أن تعدد السبب یقضی بتعدد المسبب أو لا یقضی، فإنه لا تصل النوبة إلیه بعد بیان عدم اندراج الحج الثانی فی متعلق الإجارة و لا مجال إلیه قبل تحقیق هذا المطلب.

و أما استحقاق الأجرة، فلا یکون إلا بالاتیان بحجة ثالثة لعدم إتیانه بما هو متعلق الاجارة بدونها. فالتفت جیدا فانه لا یخلو عن دقة و لم یسبقنا أحد فیما نعلم إلی هذا النحو من تحریر المسألة و تحقیقها.

(۸۸) هذا الحکم محل خلاف، کما أشرنا إلیه سابقا. و الاحتمالات فیه أربعة:

الأول: عدم اقتضاء الإطلاق التعجیل بوجه من الوجوه. و یکون مقتضاه نفی خصوصیتی التعجیل و التأجیل.

الثانی: انصراف الاطلاق إلی الإتیان به فی السنة الاولی بنحو التقیید الموجب للبطلان عند التخلف.

الثالث: انصرافه إلی الإتیان به عاجلا بنحو الاشتراط الموجب للخیار عند التخلف.

الرابع: اقتضاء الاطلاق التعجیل بمعنی الحلول فی مقابل الأجل علی حد سائر المعاملات الواقعة علی الاموال و المرتبطة بها، کالبیع. فان إطلاقه یقتضی حلول الثمن و الثمن و لذا یجوز لکل من المتعاملین مطالبة الآخر بماله بعد وقوع المعاملة، و کضمان الدین و نحوهما.

و الفرق بین هذا الوجه و سابقه إن سابقه یتضمن دعوی انصراف الاطلاق إلی التعجیل.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۳۲

....

أما هذا الوجه، فلا يتضمن شيئا من ذلك، بل يرجع الى تطبيق قاعدة حق المطالبة بالمال لمالكه، فلاحظ.

و قد عرفت أن دعوى الانصراف فى باب الحج غير بعيدة لتعارف الاستئجار على الحج فى السنة الأولى و هذا يصير منشئا لانصراف المطلق. كما عرفت أن الانصراف لو تم، فظاهره كون التعجيل مأخوذا بنحو التقييد فتبطل الإجارة مع التخلف.

و أما الوجه الرابع، فهو غير صحيح فيما نحن فيه و إن سلم فى باب الأعيان المالية. و ذلك لأن العين المالية كالدار أو الكتاب أو الدينار أو غيرها ذات واحدة فى مختلف الزمن و لا يوجب إختلاف الزمن تحصصا فيها، فإن العين فى هذا اليوم نفسها فى اليوم الآخر و ليست فردا مغايرا لها فى اليوم الآخر. و عليه فهى لا تقبل التقييد بزمن دون آخر، فلا معنى لان يكون موضوع الملكية هو الكتاب فى هذا اليوم.

نعم، تقييد نفس الملكية بالزمن المعين له وجه و هو غير ما نحن فيه.

و عليه، فاذا كان متعلق الملكية هو الذات من دون تقييد لها بزمن معين.

فبمجرد وقوع المعاملة على العين تدخل فى ملك المشترى أو البائع، فيكون له حق المطالبة بها.

و الأمر فى الاعمال يختلف عنه فى الأعيان، إذ الأعمال تتفرد بالزمان، فالعمل فى هذا اليوم غيره فى غيره و فى السنة غيره فى السنة الأخرى، فهى قابلة للتقييد بالزمان، فبوقوع المعاملة على العمل الخاص لا- يستحق مالكه المطالبة به حالا ما لم يظهر كون متعلق المعاملة هو العمل الحالى، إذ لم يثبت بدون ذلك أن ملكه هو العمل الحالى كى يحق له المطالبة به فعلا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۳۳

و لا يصحّ أن ينوب عن اثنين فى عام (۸۹).

و بالجملة، موضوع حق المطالبة فعلا هو المملوك و حيث إن الملك فى باب الاعيان يتعلق بالعين من دون تقييد لها بزمن معين لعدم تعددها بالتقييد كان للمالك المطالبة بها فى أى وقت شاء إذ هى محفوظة فى مطلق الأزمنة.

و أما الاعمال، فهى تتعدد باختلاف الزمن، فالمطالبة الفعلية بالعمل تتوقف صحتها على كون المملوك هو العمل فى الوقت الفعلى و بدونه لا يحق للمالك المطالبة به فعلا، إذ لم يثبت ملكيته للعمل الفعلى. فلاحظ، فانه لا يخلو عن دقة.

---

(۸۹) هذا الحكم بالنسبة إلى الحج الواجب تام، لعدم الدليل على مشروعية مثل هذه النيابة، فيبطل العمل قهرا، لعدم وقوعه عنهما و لا عن أحدهما بعد كون الأصل عدم المشروعية و لا وقوعه له لعدم نيته ذلك.

و أما الحج المستحب، فيجوز الاتيان به عن متعدد، للنصوص «۱» الدالة على جواز ذلك.

---

(۱)- و هى النصوص المروية فى «وسائل الشيعة» (ج ۸/ باب ۲۸: من ابواب النيابة)، لكن ظاهرها هو اشراك المتعدد فى حجة نفس الشخص. و قد ادعى السيد الخوئى (معتمد العروة الوثقى، ج ۳: ص ۱۰۵) القطع بعدم الخصوصية، بل ذهب إلى أن الحج عن الغير يسند إلى النائب، فقول السائل فى رواية محمد بن اسماعيل: «كم اشرك فى حجتى» تشمل الحج النيابى، و لا تختص بالحج عن نفسه.

و لكن الذى يظهر من مراجعة نصوص الباب إن الاسئلة كلها عن اشراك الغير فى حج الإنسان عن نفسه فيكون قرينة على تعيين المراد فى هذه الرواية، هذا مع أن السؤال فيها عن عدد من يشركه لا عن اصل مشروعية الاشراك. و عليه فلا اطلاق لها من حيث نوع الحج الذى يقبل الاشراك لأنّها ليست فى مقام البيان. فتدبر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۳۴

و لو استأجراه لعام صحّ للأسبق (۹۰)، و لو اقترن العقدان، و زمان الايقاع، بطلا (۹۱).

و عليه، فيجوز لشخصين استئجار رجل واحد للحج عنهما كما يجوز لشخص واحد استئجار واحد للحج عن نفرين كأبيه و أخيه.

---

(۹۰) لما تقدم، إنما الكلام فى امكان تصحيح الثانية باجازة الأول و عدمه.

فقد يدعى امكانه، نظير ما لو آجر نفسه لشخص لعمل يوم ثم آجر نفسه لآخر لعمل ذلك اليوم، فانه تصح الاجارة الثانية باجازة الأول.

و فيه: وجود الفرق بين الموردين، فان الاجارة الثانية فى المقيس عليه وقعت على ما هو ملك المستأجر الأول و هو منفعة اليوم المعين، فيكون الأجير فى ايقاعه الاجارة فضوليا، فيكون للمستأجر الأول حق الامضاء، فتصح باجازته.

و ما نحن فيه ليس كذلك إذ ما هو ملك المستأجر الأول هو العمل عن المنوب عنه المعين و متعلق الاجارة الثانية ليس هو هذا العمل، بل هو العمل عن شخص آخر و هذا ليس بمملوك للمستأجر الأول كى يكون العقد فضوليا يصح باجازته، بل الاجارة الثانية وقعت على غير ملكه.

(۹۱) اذ لا- يمكن تصحيحهما معا بعد أن لم يكن الزمان قابلا لعملين، فهو لا يقبل ملكيتين لانتفاء موضوعهما. و تصحيح أحدهما ترجيح بلا مرجح و التخيير مما لا مجال له. فيتعين البطلان.

و أما لو اختلف زمان الايقاع، فكان متعلق إحدى الاجارتين الحج فى سنة

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۳۵

....

و متعلق الاخرى الحج فى سنة غيرها، فلا مانع من انعقاد الإجارتين.

و قد استثنى فى «المدارك «۱»» ما إذا كان الحج المستأجر على إيقاعه فى السنة الثانية فوريا و امكن استئجار من يأتى به فى السنة الأولى، فإنه ذهب إلى بطلان الإجارة الثانية فى هذا الحال.

و استقربه صاحب الجواهر «۲»، فقال: «و إلا يشير بالنفى الى ما نحن فيه» فالأقرب بطلان المتأخر كما عن «الدروس «۳»».

أقول: الخصوصيات التى يتعنون بها الحج كخصوصية حج الإسلام، أو النذرى، أو الاستحبابى، أو غيرها:

تارة: تكون مأخوذة فى متعلق الإجارة بأن يستأجره للإتيان بحجة الإسلام بهذا العنوان، فيتعين على النائب قصدها حين العمل كى يتعنون عمله بها، لانها اخذت فى متعلق الإجارة.

و اخرى: لا تكون مأخوذة فى متعلق الإجارة كما هو الغالب، فإنّ الإجارة تقع على الإتيان بحج و لا يذكر للأجير نوع الحج ما لم يكن قصده معتبرا شرعا فى مقام الامتثال. فيأتى الأجير بالحج و يحتسبه المستأجر بقصده عما فى ذمته.

فعلى الثانى، لا- وجه لبطلان الإجارة الثانية، إذ متعلق الإجارة أصل الحج و هو مشروع فى السنة الأخرى و الأجير لا يقصد الإتيان بالحج بالعنوان الذى اشتغلت به ذمة المستأجر فى السنة الأولى كى يقال: أنه فات بفوات وقته، فلا معنى لقصده، بل يأتى بالحج بأمره الندبى و هو مشروع، فتصح الإجارة الثانية.

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۳۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۹۴، الطبعة الاولى.

(۳)- الشهيد، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ۱: ص ۳۲۱، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۳۳۶

و اذا احصر تحلل بالهدى، و لا قضاء عليه (۹۲). و من وجب عليه حجان مختلفان كحجة الاسلام و النذر، فمنعه عارض، جاز أن يستأجر أجيرين لهما فى عام واحد (۹۳).

و على الأول، إما أن يكون الحج المتخصص بالخصوصية المفروضة مقيدا بالسنة الاولى بنحو وحدة المطلوب بحيث لا يشرع فى غيرها. و إما أن يكون مقيدا بها بنحو تعدد المطلوب، فيشرع فى غيرها و لكن تجب المبادرة إليه فيها نظير حج الاسلام.

فعلى الثانى، لا وجه لبطلان الإجارة الثانية لمشروعية متعلقها فى السنة الثانية.

نعم، على الأول تبطل لعدم مشروعية متعلقها فى غير العام الأول، فلا معنى لإيقاع الإجارة عليه فى غيره.

فظهر أن الاجارة الثانية باطلة فى خصوص هذه الصورة و بطلانها واضح لا ريب فيه، فلا وجه للحكم به بعنوان الاستقراب؛ بل لا بدّ من الجزم به و نفى غيره. فلاحظ.

---

(۹۲) أما التحلل، فلما سيأتى فى أحكام المحصور إن شاء اللّه تعالى.

و أما عدم القضاء، فلانفساخ الإجارة لو كانت معيّنة فى سنة الحصر، فلا وجه لثبوت القضاء فى ذمته. و مع اطلاقها يجب اتيان الحج فى سنة أخرى إلا أنه ليس بعنوان القضاء، كما لا يخفى.

(۹۳) نفى فى «الجواهر «۱»» وجدان الخلاف فيه بيننا. و وجهه واضح، لكونهما

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۹۳، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۳۳۷

و يستحب أن يذكر النائب من ينوب عنه باسمه، فى المواطن كلها (۹۴).

عملين مختلفين ثابتين فى الذمة و ليسا مرتبين شرعا كصلاتى الظهر و العصر. و انما يجب تقديم حجة الاسلام مع المباشرة لأجل كونها فورية و عدم التمكن من أداء حجين فى زمان واحد و هذا المانع فى الاستنابة مفقود.

و قد نسب إلى الشيخ «۱»- بالنظر إلى قضية كلامه- أنه مع تقدم احرام غير حجة الاسلام ينصرف إلى حجة الاسلام و لو قصد غيرها.

و هو لا_وجه له بعد وقوعهما فى عام واحد، إذ الانصراف إلى الفرض لو ثبت فهو فيما لو أخلّ بالواجب. و لا دليل على لزوم وقوع حجة الإسلام سابقة على النذر، بل الثابت لزوم وقوعها فى هذا العام لا غير. مع انه لا عبرة بالسبق فى الإحرام بل لا بدّ أن يجعل المناط هو السبق فى افعال الحج، إذ الاحرام من الشرائط. فتدبر.

ثم إنه لو التزم بالانصراف، فهل يستحق الاجرة المسماة أولا؟

وجه الاول: أنه جاء بمتعلق الإجارة و الانقلاب من الشارع.

و وجه الثانى: أنه لم يأت بالعمل المستأجر عليه بعد فرض الانقلاب خصوصا مع التفاته إلى تأخّر احرام من استؤجر على اداء حجة الاسلام، و هذا هو المتجه، إذ ما استؤجر عليه لم يقع منه و لو لم يكن ذلك باختياره. فلاحظ.

---

(۹۴) جمعا بين ما دل «۲» بظاهره على الوجوب و ما هو نص فى عدم الوجوب

---

(۱)- بعد الفحص و التدقيق لم نعثر على الناسب بل ما يظهر من راى الشيخ خلاف ذلك فليراجع «الخلاف» (ج ۱: ص ۴۳۱/ م ۲۵۴) و «المبسوط» (ج ۱: ص ۳۲۵).

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۶: من ابواب النيابة، ح ۱ و ۵.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۳۸

و عنـد كل فعل من أفعال الحـج و العمرة؛ و أن يعيـد ما يفضل معه من الاجرة بعـد حجّه (۹۵). و أن يعيد المخالف حجه إذا استبصـر (۹۶)، و إن كانت مجزية. و يكره أن تنوب المرأة اذا كانت صرورة (۹۷).

و قد تقدم.

أما نيّة النيابـة، فلا يعتبر إخطارها فی كل فعل، بل تكفی النيـة التفصـيلية فی بدء العمل بحيث يكون كل جزء منبعثا عنها ارتكازا، كما حقق فی محلّه بالنسبة إلی كل عمل مركب تعتبر فيه النية.

---

(۹۵) تقدم الكلام فی ذلک، فراجع.

(۹۶) الوجه فی اسـتحباب الاعادة روايـة بريـد العجلی، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن رجل حج و هو لا يعرف هذا الامر ثم منّ اللّه عليه بمعرفته و الدينونة به، أ عليه حجة الاسـلام أو قد قضـی فريضـته؟ فقال: قد قضـی فريضـته و لو حج كان أحب إلیّ «۱»» و نحوها غيرها، فراجع.

(۹۷) قد عرفت دلالة بعض النصوص علی عدم مشروعيته فی بعض الصور.

قمّی، سيد محمد حسينی روحانی، المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلی)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ۱، ص: ۳۳۸

و حملت علی الكراهة لدعوی قصور سندها، فلا تكفی للتحريم.

و قـد عرفت المناقشـة فی هذه الدعوی و لو سـلّمت فيبتنی القول بالكراهة علی ظهور اخبار «من بلغ» فی اثبات الكراهة بما لا يعتبر من الاخبار.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۳: من ابواب وجوب الحج، ح ۱ و ۲ و ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۳۹

[مسائل ثمان]

[الأولی اذا أوصی أن يحج عنه و لم يعين الاجرة انصرف ذلک إلی اجرة المثل]

مسائل ثمان:

الأولی: اذا أوصـی أن يحج عنه و لـم يعين الاجرة، انصـرف ذلک إلی اجرة المثل (۹۸). و تخرج من الأصل إذا كانت واجبـة (۹۹)، و من الثلث إذا كانت ندبا (۱۰۰).

---

(۹۸) لاـ يخفی أنه لو أمكنت الاستنابة بأقـل من أجرة المثل لزم و لم يصـح الاسـتنابة بأكثر منه، إذ لا وجه له بعـد ان كان الزائـد عليه يرجع إلی الورثة، مع أن الظاهر من الوصية إرادة النحو المتعارف فی مقام الاداء، كالتوكيل. و من الواضح انه لا يجوز الاداء بالزائد مع

التوكيل. و لذا فاطلاق الحكم بالانصراف إلى اجرة المثل لا يخلو عن مسامحة، إلا أن يقصد التحديد به من جهة نفى جواز دفع الزائد عليها لا من جهة نفى الزائد عليها و الناقص عنها.

ثم المراد من اجرة المثـل ليس على حـد المقصود منه فى بعض الاعمـال مما لها فى العرف أجر معين قـد يزيـد و ينقص بلحاظ بعض خصوصـيات العامل و غيرها. إذ ليس للحـج أجر معين محـدود، بل يختلف الافراد فيه غالبا. إذن فالمقصود منه ما كان مقدارا يتعارف دفعه للأـجير و إن كـان ذا مراتب لاختلاـف الأـجزاء و لكن يكون بحيث يكون الزائـد عليه و الناقص عنه خلاف ما هو المتعارف فى اجور النوّاب للحج.

(۹۹) تقدم بيان ذلك و أن الروايات فيه واردة، فراجع.

(۱۰۰) تقـدم أنه مفاد النصوص- أيضا- و هو فى الجملـة مما لا كلام فيه و إنما فيما إذا توقف تحقق الحجـة على بذل الثلث بكامله و كان ذلك زائدا على اجرة المثل.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۴۰

....

و بعبارة اخرى: يقع البحث فى ما اذا كانت اجرة الحج اكثر من اجرة المثل فهل يلزم دفعها، أولا؟

و ذهب صاحب الجواهر «۱» إلى لزوم دفعها و لو اسـتغرقت الثلث بكامله، فإنه بعـد إن ذكر وجهى التردد، قال: «اللهم إلا أن يقال: إن اجرة المثل مع فرض الانحصار هى مقدار الثلث، بل لعل ذلك كذلك و إن كان من جهة فورية امتثال أمر الوصية مع إمكانه. ثم قال: و منه ينقدح وجوب بذل المال كله فى حج الإسلام- مثلا- لو فرض توقف أدائه عليه و لو من جهة فورية التأدية».

و لا وجه لما ذكره قدّس سرّه فى كلا الموردين:

أمـا مورد الوصـية بالحـج النـدبى، فلأن الظاهر هو الايصاء بالحـج بالنحو المتعارف و هو ظاهر فى تأديته بالاجرة المتعارفـة، فمع زيادة الاجرة على المتعارف يكون الفرض خارجا عن متعلق الوصية، فلا معنى للاستدلال على بذله بلزوم اداء الوصية فورا.

و أمـا دعوى كون اجرة المثـل مع فرض الانحصـار هى مقـدار الثلث، فهى واضـحة المنع بعـد أن عرفت أن المقصود باجرة المثل هى الاجرة المتعارفة بلحاظ أجور النوّاب و الظرف الخاص و نحو ذلك.

و أما مورد حج الاسـلام، فلأن غاية ما يستدل به على الدعوى هو ظهور النصوص فى كونه واجبا ماليا و بمنزلة الدين، فيلزم أداؤه فورا بأى نحو كان.

و لكن النصوص و إن كانت ظاهرة فى ذلك لكن ظاهرها أن الاداء العادى و المتعارف للحج كـذلك، فلا يسـتثنى من الأصل سوى المقدار المتعارف من اجرة الحج فإنه الخارج عن متعلق حق الورثة لا غير.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۹۷،- الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۴۱

و يستحقها الأجير بالعقد (۱۰۱). فان خالف ما شرط (۱۰۲)، قيل: كان له اجرة المثل، و الوجه أنه لا أجرة.

[الثانية من اوصى ان يحجّ عنه و لم يعين المرّات اقتصر على المرّة]

الثانيـة: من اوصـى ان يحـجّ عنه و لم يعين المرّات، فان لم يعلم منه إرادة التكرار، اقتصـر على المرّة. و ان علم إرادة التكرار، حـجّ عنه حتّى يستوفى الثلث من تركته (۱۰۳).

---

(۱۰۱) يعنى يتملكها بالعقد لانها مقتضاه. و هذا لا اشكال فيه.

و إنما الكلام فى جواز دفعها إليه قبل أداء العمل، فقد يدعى عدم جوازه و ان ملكها بالعقد، للاشتراط الضمنى الارتكازى لعدم لزوم التسليم قبل تسلّم المعوّض، كما هو الحال فى مطلق المعاوضات.

و هذه الدعوى صحيحة و مقتضاها انه لو سلم الوكيل الاجرة قبل اداء العمل كان ضامنا، لكن قد يدعى استثناء باب الاجارة على الحج، فان المتعارف دفع الاجرة للنائب قبل الحج، و هذا التعارف يصير قرينة على إلغاء الشرط الضمنى المأخوذ فى مطلق موارد المعاوضات. فالتفت.

(۱۰۲) قد تقدم أنه ان كان الشرط مأخوذا بنحو التقييد و تشخيص متعلق الاجرة لم يستحق مع المخالفة الاجرة المسماة، لعدم ادائه متعلق الاجارة. و إن كان مأخوذا بنحو الاشتراط فى ضمن العقد، فللمستأجر الخيار مع التخلف. أما حديث استحقاق اجرة المثل و عدمه فله مجال آخر.

(۱۰۳) هذا الحكم على طبق القاعدة، و قد علّله فى الجواهر «۱» بان ظاهر

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۳۹۸، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۴۲

....

الاطلاق إرادة صرف الوجود، و هو يتحقق بالمرة الواحدة، فيكتفى بها، إذ ما زاد على مقدار الوصية يرجع إلى الورثة فلا يجوز التصرف فيه. و منه يظهر عدم جواز اداء حجتين عنه دفعة واحدة، إذ لا ملزم له بعد امكان الاكتفاء بالواحدة، فيكون حق الورثة فى المال بلا مزاحم.

و التحقيق: إن هذا الوجه لا يخلو عن اشكال، إذ اللفظ لا يدل إلا على نفس الطبيعة، أما كون المراد صرف وجودها أو جميع وجوداتها فهو مقتضى قرينة أخرى، و استفادة إرادة صرف الوجود من متعلق الأمر إنما هو لأجل غلبة ذلك فى مراداته بحيث يكون قرينة عامة على ذلك بخلاف مورد النهى، فإنه يستفاد إرادة جميع الوجودات.

و لا يمكن قياس مورد الوصية بمورد الأمر، إذ لم يثبت أن الغالب فى باب الوصية إرادة صرف الوجود، بل قد يوصى بالواحد و بالاثنين و بالأكثر. فلا ضابطة للوصايا.

و عليه، فلا وجه لحمل كلامه على إرادة صرف الوجود.

نعم، حيث يشك فى الوصية بالزائد على المرة ينفى بالأصل و تكون المرة قدرا متيقنا. و منه يظهر أنه لا وجه للاتيان بحجتين فى سنة واحدة لعدم ثبوت الوصية بأكثر من الحجة الواحدة و مقتضى الأصل نفى الزائد عليها، فيكون المال للورثة. و هذا أوجه مما ذكره صاحب الجواهر لسلامته عن الإشكال. فتدبر.

و هكذا الحكم بلزوم التكرار مع العلم بإرادته فإنه حكم على طبق القاعدة عملا بمقتضى الوصية، و اللازم هو الإتيان بما علم إرادته من الافراد. هذا بالنظر إلى القاعدة الأولية فى كلتا الصورتين.

و أما بالنظر إلى النصوص الخاصة، فقد ورد ما يوهم منافاته بظاهره

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۴۳

....

للقاعدة. و هى روايات ثلاث:

الأولى: رواية محمد بن الحسن (الحسين)، أنه قال لأبى جعفر عليه السّلام: «جعلت فداك قد اضطررت إلى مسألتك، فقال: هات،

فقلت: سعد بن سعد أوصى حجوا عنى مبهما و لم يسم شيئا و لا يدرى كيف ذلك فقال: يحج عنه ما دام له مال «۱»».

الثانية: رواية محمد بن الحسين بن أبى خالد، قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل: أوصى أن يحج عنه مبهما، فقال: يحج عنه ما بقى من ثلثه شىء «۲»».

الثالثة: رواية محمد بن الحسن الأشعرى، قال: «قلت لأبى الحسن عليه السّلام:

جعلت فداك، إنى سألت أصحابنا عمّا أريد أن اسألك فلم أجد عندهم جوابا و قد اضطررت إلى مسألتك و إن سعد بن سعد أوصى إلى فأوصى فى وصيته حجوا عنى مبهما و لم يفسر، فكيف أصنع؟ قال: يأتيک جوابى فى كتابك، فكتب:

يحج ما دام له مال يحمله «۳»».

فإنه قد يدعى ظهور هذه الروايات فى لزوم التكرار و لو لم يعلم ارادته لكون المفروض فيها إبهام الموصى به؛ إلا انه لا بدّ من حملها على غير هذا الظاهر لوجوه:

الأول: ان لزوم التكرار مع كون الموصى فى الواقع قد أوصى بحجة واحدة و كان مراده الواقعى ذلك مستبعد جدّا. خصوصا بعد ملاحظة أن لزوم العمل بالوصية مرجعه فى الحقيقة إلى إمضاء الوصية، و الجرى على طبقها، لا أنه حكم تعبدى محض.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۴: من ابواب النيابة فى الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الاستبصار، ج ۴: ص ۱۳۷/ باب ۸۴: ح ۵۱۳.

....

الثانى: إن ظاهر السؤال عن حكمه الشرعى بلحاظ الفهم العرفى لا حكمه و لو كان تعبدا محضا.

الثالث: إن مثل هذا الحكم ينافى ما يظهر من القرآن الكريم من استثناء خصوص الوصية من الميراث، فإنه تعبد باستثناء غير ما اوصى به فى الواقع عند الشك فى مقصوده. و مثل هذا الحكم لو كان مقصودا لتعين صدوره بنحو الرواية عن الرسول صلّى اللّه عليه و آله و نسبته إليه لا صدوره بنحو التعبد و التشريع، فانه يبعد جدّا أن يتحقّق ذلك من الامام الجواد عليه السّلام لعدم كون عصره مما يتلاءم مع حمل فكرة ثبوت حق التشريع لهم حتّى من قبل كثير من الشيعة. فصدور الأحكام منهم إنما هو بعنوان بيان الحكم الصادر و الثابت، فمثل هذا الحكم يناسب نقله عن الرسول صلّى اللّه عليه و آله أو عن أمير المؤمنين عليه السّلام.

و بالجملة، فبملاحظة هذه الوجوه يحصل الجزم أو الاطمئنان بعدم إرادة ما هو الظاهر من لزوم التكرار مع الشك فى مقصود الموصى و لو كان يريد الحجة الواحدة فى الواقع.

إذن، يتعين حملها على صورة ما إذا كان ظاهر الوصية و لو بلحاظ المتعارف إرادة التكرار. و سؤال الوصى لغفلته عن ذلك و عدم التفاته، أو لغير ذلك.

و يقرّب الحمل على هذا المعنى التعبير بالمبهم الظاهر فى قابلية مضمون الوصية لمعنيين، فإنه يقرب كون متعلق الوصية ليس ذات الحج لعدم إبهامه، بل الحج المتعدد فيبهم المراد منه، إذ المتعدد له مصاديق متعددة.

و على هذا، فيكون تعيين التكرار بمقدار الثلث- مع أنه قد يقال بلزوم الأخذ بالقدر المتيقن و نفى الزائد عليه بالأصل- إنما هو لاستظهار إرادة ذلك من نفس الوصية بالثلث- فإن ظاهر الوصية إرادة إخراج ثلثه- و ذكر الحج و عدم

[الثالثة اذا أوصى الميّت أن يحج عنه كل سنة بقدر معين فقصر جمع نصيب سنتين و استؤجر به لسنة]

الثالثة: اذا أوصى الميّت أن يحج عنه كل سنة بقدر معين فقصر، جمع نصيب سنتين و استؤجر به لسنة، و كذا لو قصر ذلك أضيف إليه من نصيب الثالثة (۱۰۴).

ذكر غيره فكانه أوصى بأن يحج عنه بثلثه. و بهذا البيان تكون الرواية متكفلة للحكم المتفق مع القاعدة لورودها في صورة فهم إرادة التكرار من الوصية.

و منه يظهر أنه لا وجه لحمل الرواية على معان اخرى، كحملها على إرادة لزوم الحج إذا كان له مال فلا ظهور لها في التكرار. و التعبير بما دام له مال يطلق في مورد لا يراد فيه التكرار، بل يقصد به بيان عدم فوات العمل ما دام هناك مال يؤدى العمل به.

و هذا الحمل لا يتلاءم مع الرواية الثانية و لذلك حملها البعض على إرادة بيان لزوم أداء الحج ممّا يبقى من الثلث بعد أداء غيره ممّا يوصى به.

و هذا الحمل غير صحيح، إذ لا وجه لتقديم الوصايا الاخرى على الحج مع التزاحم فإن مقتضاه التخيير مع عدم الأهمية، و لم يفرض أهمية غير الحج من الوصايا.

و على أيّ حال، فالأمر سهل بعد ما عرفت حملها على ظاهرها بنحو لا يتنافى مع مقتضى القاعدة الأولية، فالتفت.

---

(۱۰۴) الحكم في هذه المسألة تارة: بلحاظ مقتضى القواعد الاولية، و أخرى:

بلحاظ الدليل الخاص.

أما الكلام بحسب القواعد الأولية، فتحقيقه: إن الاحتمالات الثبوتية في مراد

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۴۶

....

الموصى متعددة و هي:

الأول: أن يكون مقصوده الحج في كل سنة و تقييده بالمبلغ المعين كان من جهة تخيّله كفايته. و على هذا الاحتمال يلزم أن يضاف من الثلث على المبلغ المعين ما يؤدى به الحج لو كان لديه ما يزيد عليه.

الثاني: أن يكون مقصوده صرف هذا المبلغ المعيّن في الحج و تخيل أنه يكفي للحج في كل سنة. و على هذا الاحتمال يكون اللازم جمع مبلغ سنتين أو أكثر و يؤدى عنه الحج.

الثالث: أن يكون مقصوده الحج عنه في كل سنة بهذا المبلغ لكنّه كان يتخيل أنه يكفي من الموضع الذي عيّنه. و على هذا الاحتمال يكون اللازم الحج عنه مما يمكن الحج به عنه.

الرابع: أن يكون مقصوده الحج عنه في كل سنة بهذا المبلغ و كان تعيينه كون الحج من البلد لأجل أفضليته، فتكون الوصية بنحو تعدد المطلوب. فمع عدم الامكان يحج عنه من الميقات.

الخامس: أن يكون مقصوده الحج عنه في كل سنة بهذا المبلغ من الموضع الخاص بحيث لو لم يف المبلغ بذلك لا يريد الحج.

هذا بحسب مقام الثبوت. أما مقام الإثبات، فليس لدينا ما يعيّن أحد الوجوه الخمسة، فلا وجه لما فرضه في «الجواهر «۱»» أمرا مفروغا عنه و هو الاحتمال الثاني، فانه لم يتعرض إلى التشكيك و تعدد المحتملات.

و لو خلينا نحن و ظاهر الوصية، فهو يرجح الخامس من الوجوه، و حينئذ فيقع الكلام في أن المبلغ هل يصرف في وجوه البرّ أو يعود ميراثا باعتبار عدم

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۷: ص ۴۰۰، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۴۷

....

نفوذ الوصیة فیه، فلا یکون مستثنی مما یرثه الوارث و یدخل تحت عموم «ما ترک المیت فهو لوارثه «۱»».

قد یدعی أنه یصرف فی وجوه البرّ، بتقریب: أن الموصی حین أوصی به فی الحج کان نظره إیصال الخیر إلیه من هذا الطریق، فهو أوصی به فی الحج لأنه مصداق من مصادیق البرّ و الخیر. فیکون للوصی مطلوبان أحدهما الصرف فی البرّ و الثانی تطبیقه علی الحج، فاذا تعذر تنفیذ الثانی بقی الأول علی حاله لا بدّ أن ینفّذ.

و نظیر ذلک ما یقال فی الوقف الذی یتعذر صرفه علی الموقوف علیهم من أنه لا یخرج عن الوقفیة، بل یصرف فی الأقرب فالأقرب إلی الموقوف علیهم أو فی مطلق البرّ بدعوی تعدد المطلوب فی قصد الواقف.

و هذه الدعوی لو تمت فی الوقف فهی تتم فیما نحن فیه لکونهما من واد واحد، و تحقیقه فی محل آخر إن شاء اللّه تعالی.

و هذا الکلام یتأتی أیضا لو التزم باحد الاحتمالات الأربعة الأول و لکن کان المبلغ قاصرا عن أداء الحج به بوجه من الوجوه، فانه یقع الکلام فی صرفه فی وجوه البرّ أو عوده میراثا. هذا کله بحسب القواعد الأولیة.

و أما بحسب النص، فقد ورد ما یعین الاحتمال الثانی و هو روایة ابراهیم بن مهزیار، قال: «کتب إلیه علی بن محمد الحصینی: أن ابن عمّی أوصی أن یحجّ عنه بخمسة عشر دینارا فی کل سنة و لیس یکفی، ما تأمرنی فی ذلک فکتب علیه السّلام یجعل حجتین فی حجة فان اللّه تعالی عالم بذلک «۲»». و نظیرها مکاتبة ابراهیم نفسه.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۷/ باب ۳: من ابواب ولاء ضمان الجریرة، ح ۴ (مع اختلاف یسیر).

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۳: من ابواب النیابة، ح ۱.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۴۸

[الرابعة لو کان عند انسان ودیعة، و مات صاحبها و علیه حجة الاسلام]

الرابعة: لو کان عند انسان ودیعة، و مات صاحبها و علیه حجة الاسلام، و عرف أن الورثة لا یؤدّون ذلک، جاز أن یقتطع قدر اجرة الحج فیستأجر به، لأنه خارج عن ملک الورثة (۱۰۵).

و لکن الروایتین ضعیفتا «۱» السند و إن ادعی صحتهما بطریق آخر، فلا اعتماد علیهما، کما أن دعوی أن عمل المشهور بها جابر لضعف سندها. مندفعة:

بانه لو سلم جابریة عمل المشهور فهو لم یثبت، إذ لم یثبت أن التزام المشهور من جهة الروایة، بل یمکن أن یکون لاجل تخیلهم أنه مقتضی القاعدة، کما ذهب إلیه فی «الجواهر «۲»» مستظهرا ذلک من الوصیة. فالمرجع هو القاعدة الأولیة.

---

(۱۰۵) تحقیق الکلام فی هذه المسألة علی طبق القواعد الأولیة: إن المیت إذا مات کان حق التصرف فی أمواله لاداء ما علیه من الدیون بید الورثة، سواء قلنا بانتقال المال إلیهم بمجرد الموت و تعلق حق للغرماء فیه من قبیل الشرکة فی المالیة أو غیره من أنحاء تعلق الحق. أو قلنا: بعدم انتقاله إلیهم إلا بعد تنفیذ ما علیه و أدائه. فانه لا یستشکل أحد فی أن حق التصرف بیدهم و لیس لاحد غیرهم حق فیه بدون إذنهم، فان السیرة العملیة علی ذلک بلا ریب. و علیه فلیس للودعی التصرف بالمال باداء الحج منه من دون مراجعتهم.

نعم، لو فرض امتناعهم من أداء الحج عن الميت و عدم مبالاتهم بابراء ذمته، كان له التصرف بالمال فى أداء الحج باذن الحاكم الشرعى، لما هو المتسالم

---

(۱)- لعله لاجل ابراهيم، و هو من رجال كامل الزيارات.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۴۰۱، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۴۹

....

عليه من أن الحاكم ولى الممتنع، فله الحق حينئذ فى التصرف بالمال أو الاذن فيه لامتناعهم فهو وليهم.

و مع فقد الحاكم أو تعذر الوصول إليه و الاستئذان منه ليس له التصرف، إذ لم يثبت كون أداء الحج من الامور الحسبية التى يعلم من الشارع إرادة تحققها على كل حال، فيقوم بها مع فقد الحاكم غيره. بل نحن صححنا تصرف الحاكم فيما نحن فيه بما دل على أن الحاكم ولى الممتنع، و لا وجه للتعدى منه الى غيره لعدم الدليل.

ثم إن الرجوع الى الحاكم و التصرف فى المال باذنه إنما يجوز فى فرض إحراز امتناع الورثة، فإنه لا يجوز دفع المال إليهم، لأنه تفويت لحق الغير، أما مع عدم إحرازه فلا ولاية للحاكم لعدم ثبوت امتناعهم بعد، إذ لا موضوع له قبل دفع المال إليهم، كما أنه لا يحرز كون دفع المال تفويتا كى يجب حفظه من باب وجوب حفظ المقدمة المفوتة.

و هكذا الحال لو أحرز عدم أدائهم الحق لا- لامتناع منهم، بل لانكارهم وجوب الحج عليه، أو لكون الوارث لا يعلم بالحال و غافلا عنه، كما لو كان طفلا. إذ لا يصدق الممتنع على الوارث فى هذه الحال، فلا ولاية للحاكم عليه.

و بالجملة، فى المورد الذى يتنجز عليه التكليف بحسب الموازين الخارجية و لا- يؤدى الحق يكون ممتنعا. أما لو لم يكن التكليف منجزا عليه فى نظر الناس و لو كان منجزا عليه واقعا كأن يعلم بثبوت الحج فى ذمة الميت لكنه ينكر ذلك و لا بيّنة تثبته، لا يصدق عليه الممتنع، فلا ولاية للحاكم الشرعى عليه.

هذا حكم المسألة و منه يظهر أن الحكم يسرى فى غير الحج من الديون، كما يسرى فى غير الوديعة من الأموال الموجودة لدى الحى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۵۰

....

و أما بحسب النص، فقد استدل على الدعوى برواية بريد العجلى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن رجل استودعنى مالا و هلك و ليس لولده شىء و لم يحج حجة الاسلام. قال: حجّ عنه و ما فضل فأعطهم «۱»».

و هذه الرواية بظاهرها أجنبية عن محل الكلام، إذ هى ظاهرة فى السؤال عن ترجيح الورثة الذى لا يملكون شيئا على الحج و دفع المال إليهم، و هذا لا يرتبط بما نحن فيه.

نعم، ورد فى «الجواهر «۲»» روايتها بنحو آخر، فقد جاء بدل «ليس لولده شىء»، «و ليس لولده علم بشىء»، فتكون مرتبطة بما نحن فيه. و حينئذ فالمراد:

إن كان أنه ليس لولده علم بالوديعة- كما هو الظاهر- كان الحكم باداء الحج مطلقا غير مقيد بامتناع الوارث و عدمه، و كون الامتناع ناشئا عن إنكار وجوب الحج، أو عن عدم مبالاتهم به، مع اعترافهم بوجوبه، و مثل هذا الحكم على إطلاقه مما لم يلتزم به أحد.

و إن كان المراد أنهم لا يعلمون بثبوت الحج فى ذمته بضميمة أن نحو إثباته مشكل، فيلزم من إعطاء المال إليهم تضييع الحق، كان الحكم بادائه ليس بتلك السعة بل هو مقيد بهذه الصورة.

لكنه فرض فى فرض، فان ثبوت هذه الرواية بهذا النحو مشكل بعد روايتها فى «الوسائل» و غيرها من كتب الحديث و الفقه بالنحو

الأول، و لو ثبت فإرادة هذا المعنى المخالف للظاهر لا دليل عليه، و المعنى الأول لا يلتزم به أحد بإطلاقه. فتدبر.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۳: من ابواب النيابة، ح ۱.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۴۰۲، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۵۱

[الخامسة إذا عقد الإحرام عن المستأجر عنه، ثم نقل النيّة إلى نفسه لم يصحّ]

الخامسة: إذا عقد الإحرام عن المستأجر عنه، ثم نقل النيّة إلى نفسه لم يصحّ. فاذا اكمل الحجة وقعت عن المستأجر عنه، و يستحق الاجرة. و يظهر لى أنها لا تجزى عن أحدهما (۱۰۶).

---

(۱۰۶) الكلام يقع تارة: فى نقل نيّة الإحرام فى الأثناء. و اخرى: فى نقل نية أعمال الحج بعد الاحرام.

أما نقل نية الإحرام فى الاثناء، فهى توجب عدم صحة الاحرام عن المنوب عنه، كما لا يصح عن النائب نفسه.

و تحقيق ذلك: أن حقيقة العمل النيابى- كما مرّ- إما إتيان العمل بتنزيل نفسه منزلة المنوب عنه، و إما إتيان ما هو وظيفة الغير، و إما إتيان العمل و إهداء ثوابه إلى الغير. و هو على الأولين مغاير للعمل غير النيابى، و على الثالث و إن لم يكن مغايرا لعدم اشتماله على خصوصية زائدة، لكن من قيام الدليل على قصد النيابة بالعمل و عدم كفايته عن النائب يعلم بانه يكون متعلقا لأمر غير الأمر الذى يتوجه للنائب باتيان العمل عن نفسه.

و عليه، فان أحرم بنية غيره و عدل فى الاثناء بنيته لم يقع الاحرام عنه، لأن ما تقدم منه إما عمل آخر غير إحرامه و إما قصد به امتثال أمر آخر غير الأمر المتوجه إليه.

كما أنه لا يقع عن المنوب عنه لاعتبار استمرار القصد، فمع انتفائه ينتفى، و يكشف ذلك عن عدم انعقاد الإحرام من الأول عن المنوب عنه لأنه مراعى بالتمام، و ثبوت بعض أحكام الاحرام لا ينافى إحلاله واقعا.

و قد قيل فى تصحيح وقوعه عن المنوب عنه وجهان:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۵۲

....

الأول: أن نقل النية إذا كان فاسدا لا يؤثر شيئا و المفروض فساد النقل فى الأثناء.

و فيه: أنه يعتبر استمرار القصد، فمع التبدل كما لا يقع عن النائب لا يقع عن المنوب عنه.

الثانى: ما فى «الجواهر «۱»» من أن المستأجر يملك ما يقع من المستأجر من العمل، فوقوعه عن المنوب عنه قهرى، فهو كالأجير الخاص الذى يملك المستأجر ما يقع منه من عمل.

و فيه: أن الاجارة المستلزمة لملكية المستأجر عمل الأجير و لو مع عدم نيته له غير ثابته إلا فى موردين:

أحدهما: ما لو كانت الاجارة على العمل بلحاظ أثر خاص فى العين المملوكة للمستأجر، فانه يقع للمستأجر و لو قصد الاجير الاتيان به لغيره، كخياطة ثوبه و صياغة خاتمه.

و الآخر: ما لو كان غرضه تحقق العمل بأى وجه اتفق، كما لو نذر كنس المسجد أعم من المباشرة و التسبيب. فلو آجر شخصا لكنسه، فقصد الأجير الكنس نيابة عن غير المستأجر فانه تبرأ ذمته و يتحقق الامتثال، إذ لم يعتبر فى الكنس شيئا زائدا عليه، فلم يؤثر القصد فى شيء.

و ما نحن فيه ليس كـذلك، إذ لم يثبت أن الاجارة فى باب الحـج من قبيل أحد هذين الموردين، مع أن المطلوب فيه هو إتيان العمل بقصـد النيابة عن الغير. فمع تبديل النية لا يكون المأتى به هو المسـتأجر عليه، بل هو عمل آخر لاختلاف القصد المفروض تأثيره، فهو نظير ما لو عمل النائب عملا غير الحج.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۴۰۴، الطبعة الاولى.

[السادسة اذا أوصى أن يحجّ عنه و عين المبلغ، فإن كان بقدر ثلث التركة أو أقلّ صحّ]

السادسـة: اذا أوصـى أن يحـجّ عنه و عين المبلغ، فإن كان بقـدر ثلث التركة أو أقلّ صحّ، واجبا كان أو مندوبا. و إن كان أزيد و كان واجبا و لم يجز الورثـة، كانت اجرة المثل من أصل المال، و الزائـد من الثلث. و إن كان ندبا حجّ عنه من بلده، إن احتمل الثلث. و إن قصر حجّ عنه من بعض الطريق. و إن قصر عن الحج حتّى لا يرغب فيه أجير، صرف فى وجوه البرّ، و قيل: يعود ميراثا (۱۰۷).

و أما صحة وقوع الحج عن نفسه لو فرض صحة الإحرام عن المنوب عنه بدعوى عدم اعتبار استمرار القصد فى الاحرام.

فقـد تقرب: بـأن الاـحرام مـأخوذ شـرطا للحـج لاـ جزء و المفروض تحققه. فهو نظير مـا لو توضـأ عن نفسه و صـلى عن الغير لحصول الطهارة و هى مستمرة.

و لكنه يـدفع: بانه يعتبر فى الحـج النيابى مقيـد بالاحرام المقصود به النيابـة عن الغير، كما أن الحج الشخصـى مقيد بالاحرام المأتى به بـداعى امتثـال أمر نفسه فالشـرط هو حصـة معينـة. و المفروض أن الاحرام وقع عن الغير، فلا يصـح الحـج عن نفسه للاخلال بشـرطه، فشرطية الاحرام تختلف عن شرطية الطهارة من هذه الجهة.

و أما صحة وقوع الحج عن غيره مع قصده امتثال أمر نفسه، فلا وجه لها بعد لزوم قصد النيابة فى صحة العمل عن المنوب عنه. فلاحظ.

---

(۱۰۷) تحقيق الكلام فى المسألة بايقاع البحث فى جهات:

....

الجهة الأولى:

أنه لو عيّن الأجير، فهل يلزم الأجير القبول، أو لا؟

قد يقال بلزوم قبوله بدعوى: أنه وصى إذ الخطاب متوجه إليه حقيقة و لا يجوز للوصى الرد. و فيه:

أولا: انكار أنه وصى، فان الظاهر توجه الخطاب إلى الوصى باستئجار زيد- مثلا.

و ثانيـا: لو سـلم كونه وصـيا، فلا يجب عليه القبول، إذ لا دليل على لزوم قبول الوصـى مطلقا، بل الـدليل على خلافه، إذ لا اشـكال فى عدم لزوم قبول وصـيته بالحج عنه تبرّعا و نحو ذلك. بل المقدار المتيقن من موارد لزوم قبول الوصـية هو الوصـية بما يرتبط بالتصرف فيمـا للموصـى السـلطنة عليه من مـاله و نفسه. أمـا ما لا يرتبط بـذلك كما فيما نحن فيه فلا يلزمه القبول. نعم، لو قبل الأجير المعيّن لم يكن له الرّد بعد ذلك- كما هو ثابت مقرر فى باب الوصية-.

الجهة الثانية:

أن الاـجرة المعيّنـة تخرج من أصـل المـال إن كـان الحـج واجبا أو خصوص حجـة الاسـلام- على الخلاف السابق فى أن خروج اجرة الحج من أصل المال يختص بحج الاسلام أو يعمّ كل حج واجب-.

نعم، إذا زادت عن اجرة المثل كان الزائد من الثلث. و إن كان ندبا خرجت من الثلث إن لم يجز الورثة. و إن قصر المبلغ و كان الحج واجبا وجب تكميله من الأصل بمقدار لا يزيد على اجرة المثل كما مرّ سابقا. و لو قصر بحيث لا يمكن أداء الحج منه و لا من غيره فقد مرّت الاحتمالات فيه فى المسألة الثالثة.

الجهة الثالثة: لو قصر المبلغ عن أداء الحج بأى وجه من الوجوه، فهل

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۵۵

[السابعة إذا أوصى فى حجّ واجب غيره قدّم الواجب]

السابعة: إذا أوصى فى حجّ واجب غيره، قدّم الواجب. فإن كان الكل واجبا و قصرت التركة، قسمت على الجميع بالحصص (۱۰۸).

[الثامنة من عليه حجة الاسلام و نذر اخرى، ثم مات بعد الاستقرار، اخرجت حجة الاسلام من الأصل، و المنذورة من الثلث]

الثامنة: من عليه حجة الاسلام و نذر اخرى، ثم مات بعد الاستقرار، اخرجت حجة الاسلام من الأصل، و المنذورة من الثلث.

و لو ضاق المال إلّا عن حجة الاسلام، اقتصر عليها و يستحب ان يحجّ عنه النذر، و منهم من سوّى بين المنذورة و حجة الاسلام فى الإخراج من الأصل، و القسمة مع قصور التركة، و هو أشبه. و فى الرواية: ان نذر أن يحجّ رجلا، و مات و عليه حجة الاسلام، اخرجت حجة الاسلام من الأصل، و ما نذره من الثلث، و الوجه يصرف فى وجوه البرّ أو يعود ميراثا؟ و قد تقدم الكلام فى ذلك فى المسألة الثالثة فلا نعيد.

هذه هى جهات المسألة التى ينبغى البحث عنها، فلا وجه لتكثير الأقسام كما ورد فى «المدارك «۱»» و نقله فى «الجواهر «۲»» عنه.

---

(۱۰۸) تقدّم الكلام فى ذلك فى تزاحم الحج مع الغرماء و عرفت أنه لا وجه للتقسيط فراجع.

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۴۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۷: ص ۴۰۶، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۵۶

التسوية لأنهما دين (۱۰۹).

المقدّمة الثالثة: فى أقسام الحج

اشارة

و هى ثلاثة (۱۱۰): تمتع، و قران، و افراد.

---

(۱۰۹) أما خروج حجة الاسلام من الأصل، فلما تقدم من ورود النصوص فيه. و أما إخراج المنذورة من الثلث، فلما تقدم من ورود الروايات بذلك الواردة فى نذر الإحجاج بناء على إلغاء الخصوصية و تعميمها لنذر الحج و إلا فلا دليل على لزوم قضاء المنذورة، فلا موضوع للبحث.

و لو لم يكف المبلغ إلا الحجة الاسلام قدّمت على حجة النذر لامكان دعوى قصور دليل لزوم قضاء المنذور عن شمول مثل هذه الصورة، لعدم إطلاقه من هذه الجهة، فلا يتجه القول بالتقسيط، كما لا وجه للتخيير بدعوى تحقق التزاحم بينهما، لعدم وصول النوبة إليه بعد ما عرفت.

نعم، إذا أمكن الإتيان بهما من الميقات، فقد يدعى تعين ذلك بلا- توقف. و هو مبنى على فهم لزوم قضاء المنذور فى مثل هذه الصورة و هو مشكل. و قد تقدم منّا إنكار دلالة الروايات على لزوم قضاء المنذور.

و الأصل ينفيه تبعا لصاحب المدارك «۱». فلاحظ و تدبّر و اللّه ولىّ التّوفيق.

(۱۱۰) كما تدل عليه النصوص المتعددة، فمنها: رواية معاوية بن عمار «۲»:

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۵۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱: من ابواب اقسام الحج، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۵۷

[التمتع]

أما التمتع:

فصورته: أن يحرم من الميقات بالعمرة التمتع بها، ثم يدخل بها مكة، فيطوف سبعا بالبيت، و يصلى ركعتيه بالمقام. ثم يسعى بين الصفا و المروة سبعا، و يقصّر.

ثم ينشئ احراما آخر للحج من مكة يوم التروية على الأفضل، و إلا بقدر ما يعلم أنه يدرك الوقوف؛ ثم يأتى عرفات فيقف بها إلى الغروب، ثم يفيض إلى المشعر فيقف به بعد طلوع الفجر، ثم يفيض إلى منى، فيحلق بها يوم النحر، و بذبح هديه، و يرمى جمرة العقبة.

ثم إن شاء أتى مكة ليومه أو لغده، فطاف طواف الحج و صلى ركعتيه، و سعى سعيه، و طاف طواف النساء، و صلى ركعتيه، ثم عاد إلى منى لرمى ما تخلّف عليه من الجمار.

و إن شاء أقام بمنى حتّى يرمى جماره الثلاث يوم الحادى عشر، و مثله يوم الثانى عشر، ثم ينفر بعد الزوال. و إن أقام إلى النفر الثانى، جاز أيضا. و عاد إلى مكة للطوافين و السعى.

و هذا القسم فرض من كان بين منزله و بين مكة اثنا عشر ميلا فما «سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: الحج ثلاثة أصناف حج مفرد و قران و تمتع بالعمرة الى الحج و بها أمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و الفضل فيها و لا نأمر الناس إلا بها».

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۵۸

زاد من كل جانب، و قيل: ثمانية و أربعون ميلا (۱۱۱)،

---

(۱۱۱) البحث فى حج التمتع فى جهتين:

الأولى: هل أنه فرض تعيينى على البعيد عن مكة بالمسافة المعيّنة، أو انه فرض تخييرى، فيجوز للبعيد الإتيان بغيره.

الثانية: فى تحديد مقدار البعد عن مكة المعتبر فى مشروعية حج التمتع.

أما الجهة الأولى:

فقد ادعى الإجماع على أنه فرض تعيينى على النّائى عن مكة لا يجوز له العدول منه إلى غيره إلا لضرورة.

فقد حكى فى «المدارك «۱»» عن «التذكرة «۲»» هذا المضمون، كما حكى: عن «المنتهى «۳»»: «انه مذهب فقهاء أهل البيت». و استدل علماؤنا قدّس سرّهم بالآية و الروايات الكثيرة مستظهرين منها ذلك بنحو لا يقبل التشكيك.

لكن التحقيق عدم دلالة الآية و الروايات على المدعى و بعض الروايات لا يخلو عن غموض.

أما الآية، فهى قوله تعالى: فَإِذا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَـرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِى الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۵۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- العلامة الحلى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ۱: ص ۱۶۹، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- العلامة الحلى، الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ۲: ص ۶۵۹، طبعة الحجرية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۵۹

....

كامِلَةٌ ذلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حاضِرِى الْمَسْجِدِ الْحَرامِ ... «۱».

و لا يخفى أن صـدرها غير ظاهر فى الالزام بحج التمتع، بل ذكر بنحو الموضوع لوجوب الهدى. هذا مع أنه قد يدعى بعدم ظهوره فى عمرة التمتع، بل هو ظاهر فى الانتفاع بالعمرة- يعنى بثوابها إلى وقت الحج-.

فالمراد به: من جاء بالعمرة و استمر إلى وقت الحج متمتعا بثوابها. فلا ترتبط بما نحن فيه اصـلا. و قد فسـرت بذلك حملا للفظ التمتع على معناه اللغوى لا الاصطلاحى.

و أما ذيلها أعنى قوله تعالى: ذلِكَ لِمَنْ ... فهو بحسب ظهوره الأولى إشارة إلى الحكم بلزوم الصوم أو التفريق المـذكور و أنه يختص بمن لم يكن اهله حاضـرى المسـجد الحرام، و لو سـلم أنه يرجع إلى قوله فَمَنْ تَمَتَّعَ ... بـدعوى أن «ذلِكَ» إشارة إلى البعيـد فيناسـب لرجوعه إلى الصدر، فلا ظهور له فى تعين التمتع على النائى، بل هو ظاهر فى اختصاص مشروعية التمتع بالنائى و عدم مشروعيته لغيره. مع أن الالتزام به ينافى ما ورد فى بعض النصوص «۲» من جواز التمتع للمكى لو خرج الى ما قبل الميقات.

هذا بالنظر الى نفس الآية مع قطع النظر عن النصوص.

و أما النصوص، فهى و إن كانت ظاهرة بدوا فى الالزام بحج التمتع، ك:

روايـة الحلبى، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة لأن اللّه تعالى يقول: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فليس لأحد إلا أن يتمتع لأن اللّه أنزل ذلك فى كتابه و جرت به السنة من

---

(۱)- سورة البقرة، ۲: ۱۹۶.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۷: من أبواب اقسام الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۶۰

....

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «۱»».

و روايته الاخرى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الحج فقال: «تمتع ثم قال:

إنا إذا وقفنا بين يدى اللّه تعالى قلنا: يا ربّنا، أخذنا بكتابك و قال النّاس رأينا رأينا و يفعل اللّه بنا و بهم ما أراد «۲»».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «من حج فليتمتع إنا لا نعدل بكتاب اللّه و سنة نبيّه «۳»».

و غير ذلك من النصوص، فان ظاهر قوله عليه السّلام: «دخلت العمرة فى الحج» و «ليس لأحد إلا أن يتمتع» و «تمتع» و «فليتمتع» هو لزوم التمتع و تعينه.

لكن الشيء الملحوظ فى هذه النصوص و غيرها أنها واردة فى مقام بيان ما يستفاد من الآية و تعليل الحكم بها، و قد عرفت أن المستفاد من الآية لا يزيد على أصل مشروعية حج التمتع لا لزومه.

و لا يمكننا أن ندعى أن التعليل يرجع إلى التعبد بالمراد بالآية و كشفهم (عليهم السلام) عن المراد الواقعى و ان لم يكن ظاهرا من الكلام. و ذلك لان ظاهر تعليلهم بالآية و بيان ثبوت الحكم فى القرآن، بل صريح ذلك هو الاحتجاج على العامة و إلقاء الحجة عليهم فى إنكارهم حجّ التمتع تبعا لتحريم عمرة، و بيان أنهم تركوا القرآن و السنة و عملوا برأيهم. و من الواضح أنه إنما يصحّ الاحتجاج عليهم بما هو ظاهر من القرآن- إذ لا يعترف العامة بثبوت حق التشريع و التعبد للأئمة الأطهار عليهم السّلام مع أنه لا معنى للاحتجاج مع ذلك-. و قد

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۳: من أبواب اقسام الحج، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر، ح ۱۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۶۱

....

عرفت أن الآية لا ظهور لها فى أكثر من مشروعية حج التمتع لا الالزام به.

إذن، فهذه الروايات و غيرها بقرينة ورودها مورد الاحتجاج لا تكون ظاهرة فى أكثر من مشروعية التمتع دون الالزام به، فالمراد من «دخلت العمرة فى الحج» أنها شرعت فيه لا أنها لازمة فيه.

و أما الأمر به، فهو لا يدل على الالزام بعد وروده مورد توهم الحظر و عدم المشروعية. مع أن رواية معاوية بن عمار لا ظهور لها فى الوجوب بعد عموم الموضوع للحج الواجب و المندوب.

و أما التأكيد عليه، فيمكن أن يكون لأجل التأكيد على مشروعيته أو لأجل أفضليته، كما ورد فى رواية معاوية، عن الصادق عليه السّلام- فى حديث- قال: «التمتع أفضل الحج و به نزل القرآن و جرت السنة».

و قد يستدل على الوجوب برواية معاوية بن عمار «۱» عن أبى عبد اللّه عليه السّلام الواردة فى بيان كيفية حج النبى صلّى اللّه عليه و آله بعد الهجرة بعشر سنين و هى رواية مفصلة نذكر منها محل الحاجة: «... ثم خرج (يعنى النبى صلّى اللّه عليه و آله) حتى أتى المسجد الذى عند الشجرة فصلّى فيه الظهر و عزم (أحرم) بالحج مفردا و خرج حتى انتهى إلى البيداء عند الميل الأول، فصفّ الناس له سماطين فلبّى بالحج مفردا و ساق الهدى ثم انحدر إلى المروة حتى فرغ من سعيه ثم أتى جبرئيل و هو على المروة فأمره أن يأمر الناس أن يحلّوا إلا سائق هدى ... فلمّا وقف رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله بالمروة بعد فراغه من السعى أقبل على الناس بوجهه، فحمد اللّه و أثنى عليه، ثم قال: «إن هذا جبرئيل (و أومأ بيده إلى خلفه) يأمرنى أن آمر من لم يسق هديا أن يحلّ ...»، فقال له سراقة بن مالك بن خثعم الكنانى: «يا رسول اللّه، علّمنا ديننا كأنما

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۶۲

....

خلقنا اليوم فهـذا الـذى أمرتنا به لعامنا هـذا أم لما يسـتقبل؟» فقال له رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله: «بل هو للأبد إلى يوم القيامة ثم شبك أصابعه بعضها إلى بعض» و قال:

«دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة ... الحديث».

و قد وردت فى حكاية هذه الواقعة روايات متعددة:

و فى بعضـها أن النّاس أحرموا بالحج لا ينون عمرة و لا يدرون ما المتعة، إلا أن الرسول الأعظم صلّى اللّه عليه و آله أمرهم ان يحلّوا و يجعلوها عمرة.

و فى بعضـها أن جبرئيل نزل عليه بهـذه الآية: وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّهِ «۱»، فقال صـلّى اللّه عليه و آله: دخلت العمرة فى الحج هكذا إلى يوم القيامة و شبك أصابعه.

و فى بعض آخر أنه نزل قوله تعالى: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ.

و على كل، فالذى يستظهر من هذه النصوص وجوب التمتع، لظهور لفظ:

«الأمر» فى الوجوب، و قوله صلّى اللّه عليه و آله: «دخلت العمرة فى الحج إلى يوم القيامة».

و لكن هذه الواقعة المروية لا تخلو عن غموض، فان الحج المأتى به ...

إن كان حـج قران بالمعنى المعروف لـدى العامـة اليوم و هو الاتيان بالحج و العمرة بنية واحدة مع عدم الاحلال بينهما، لم يكن معنى لترتيب دخول العمرة فى الحج على الأمر بالاحلال، إذ العمرة ثابتة و قد أتى بها، و الاحلال لا يلازم وجوبها.

و إن كـان المأتى به حـج إفراد، فتقـديم السـعى على الحـج قـد لا يلتزم به و الطواف محل كلام، و الظاهر أن المسـلمين جاءوا بالكل بعنوان الفريضة لا الاستحباب.

---

(۱)- سورة البقرة، ۲: ۱۹۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۶۳

....

لكن يمكن أن يدعى أن الحج كان إفرادا، و تقديم السعى لا مانع منه، فبعد الفراغ أمرهم النبى صلّى اللّه عليه و آله بالاحلال و جعلها عمرة، فكان ذلك منشئا للسؤال عن أن هذه العمرة المترتبة على الاحلال هل هى وظيفة هذا العام أو إلى الأبد، فأجاب صلّى اللّه عليه و آله بانها إلى الأبد و قد دخلت فى الحج إلى يوم القيامة.

لكن لا ظهور له فى الوجوب لوجهين:

أحـدهما: جواز العـدول من الافراد إلى التمتع اختيارا، فلعل العـدول كان لجوازه لا للزومه. نعم، لو لم يكن العـدول جائزا إلا فى حال الضرورة دلّ العدول فيما نحن فيه على لزومه و إلا لم يكن جائزا.

الثانى: أنه من المقطوع به أنه كان فى المسـلمين الـذين حجوا مع الرسول الأعظم صـلّى اللّه عليه و آله فى هـذه الواقعة من أتى بحجة الاسلام. و من الواضح أن التمتع لو سلم وجوبه، فهو لخصوص من لم يحج حجة الاسلام، أما الحج الندبى فيجوز فيه جميع الاقسام. و عليه فأمره بالعدول لا يمكن أن يكون إلزاميا لشموله من لا يكون الحكم فى حقه واجبا قطعا.

و بالجملة، لا ظهور فى هذه الرواية فى الوجوب.

و يتحصل لدينا: أنه لا نسـتطيع فهم الوجوب التعيينى من الآية الكريمة و الروايات، بل المقدار المتيقن و الظاهر منها هو مشـروعية حج التمتع لا غير.

الجهة الثانية:

فی حد البعد المعتبر فی مشروعية أو وجوب حج التمتع. و فيه قولان:

الأول: أنه اثنا عشر ميلا من كل جانب من مكة.

الثانية: أنه ثمانية و أربعون ميلا من كل جانب منها.

و يتمسك للأول بوجوه:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۶۴

....

الأول: أن الحكم فی الآية الكريمة معلّق على غير الحاضر و هو المسافر، إذ يقابل الحاضر المسافر و حدّ السفر أربعة فراسخ و هی اثنا عشر ميلا.

الثانی: الاصل، فان الدليل دل بإطلاقه على لزوم حج التمتع و القدر المتيقن خروجه من الدليل ما بعد بمقدار اثنی عشر ميلا، فيبقى الباقی تحت إطلاق الدليل.

الثالث: وجود ما دل على أن حد البعد ثمانية عشر ميلا، فهو ينفی ما دل على أن حده ثمانية و أربعون لدلالته على المشروعية ما بين الثمانية عشر و الثمانية و الأربعين ميلا.

فيثبت القول بالاثنی عشر ميلا للاجماع المركب و يحمل الثمانية عشر على التقريب و الثمانية و الاربعون على التلفيق من الجهات الاربع.

و أما القول الثانی، فيتمسك له بالروايات الدالة عليه، ك:

رواية زرارة عن أبی جعفر عليه السّلام، قال: «قلت لأبی جعفر عليه السّلام قول اللّه عز و جل فی كتابه: ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حٰاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ، قال: يعنی أهل مكة ليس عليهم متعة، كل من كان أهله دون ثمانية و أربعين ميلا ذات عرق و عسفان كما يدور حول مكة فهو ممن دخل فی هذه الآية و كل من كان أهله وراء ذلك فعليهم المتعة «۱»».

و روايته الاخرى عنه عليه السّلام، قال: «سألته عن قول اللّه: ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حٰاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ قال: ذلك أهل مكة ليس لهم متعة و لا عليهم عمرة، قال: قلت: فما حدّ ذلك؟ قال: ثمانية و أربعين ميلا من جميع نواحی مكة دون عسفان و دون ذات عرق «۲»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۶: من أبواب أقسام الحجّ، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۶۵

....

فان هاتين الروايتين ظاهرتان بل صريحتان فی كون الحد ثمانية و أربعين ميلا، فما زاد من كل جانب كذات عرق و عسفان. و المراد بدون عسفان فی الرواية الثانية بحسب الظاهر أن الثمانية و أربعين ميلا دون هذا المكان و دون ذات عرق. و عليه، فيكون المقصود بقوله فی الاولى «ذات عرق و عسفان» بيان المنفی لا النفی جمعا بينهما بل هو الظاهر.

و على كل، فدلالة الروايتين على هذا القول لا تشوبها شائبة و ليس فی النصوص لتحديد البعد بالاثنی عشر ميلا عين و لا أثر. فمن العجيب صدور الفتوى به من بعض اكابر الاصحاب كصاحب الشرائع «۱».

فان هاتين الروايتين تقيدان الاطلاق لو كان، كما أنهما تبينان المراد بالحاضر، فلا وجه لمقابلته بالمسافر و الرجوع إلى تحديد المسافر

بالأربعة فراسخ، مع أن المسافر عرفا يصدق على أقل من هذه المسافة، و التحديد بالاربعة فراسخ وارد فى خصوص وجوب القصر، فلا وجه للتعدى منه إلى غيره.

و أما ما دل على التحديد بالثمانية عشر ميلا، فهو رواية حريز، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه عزّ و جلّ: ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حٰاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ قال: «من كان منزله على ثمانية عشر ميلا من بين يديها و ثمانية عشر ميلا من خلفها و ثمانية عشر ميلا عن يمينها و ثمانية عشر ميلا عن يسارها فلا متعة له مثل مرّ و أشباهه «۲»».

و هى إنّما تعارض ما دل على التحديد بثمانية و أربعين ميلا بحسب مفهومها و

---

(۱)- المحقق، جعفر بن الحسن: شرايع الاسلام، ج ۱: ص ۲۶۷، ط مؤسسة المعارف اسلامية.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۶: من أبواب أقسام الحج، ح ۱۰.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۶۶

فإن عدل هؤلاء إلى القران أو الإفراد فى حجة الاسلام اختيارا لم يجز، و يجوز مع الاضطرار (۱۱۲).

إلا فمنطوقها ينفى المتعة عمن بعد بثمانية عشر ميلا، فلا تعارض غيرها.

و الجمع بينهما بتقييد مفهوم هذه الرواية بروايتى زرارة لعمومه و خصوصها. أو نقول إنه لا مفهوم لها و لو بملاحظة روايتى زرارة و أنها مسوقة لبيان أحد أفراد من لا متعة له و ليست مسوقة لتحديد من يشرع فى حقه المتعة.

و هناك من النصوص ما دل على التحديد بما دون المواقيت، كرواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «فى حاضرى المسجد الحرام قال: ما دون المواقيت إلى مكة فهو حاضرى المسجد الحرام و ليس لهم متعة «۱»».

و هى بظاهرها تعارض روايتى زرارة، إذ من المواقيت ما يبعد باكثر من الثمانية و أربعين ميلا، كمسجد الشجرة و الجحفة.

و الجمع بينها و بين روايتى زرارة إما بتقييد المواقيت بخصوص من بعد منها عن مكة بمقدار ثمانية و أربعين ميلا و هو كما يقال: ذات عرق و قرن المنازل.

فتأمل.

أو بتقييد المسافة بخصوص ثمانية و أربعين ميلا، لان دلالتهما على نفى المتعة عما زاد عن الحد المزبور إلى الميقات بالإطلاق، فيقيد بظهور رواية زرارة صريحا فى تحديد المقدار للبعد بالحد المزبور. فلاحظ.

و بالجملة، المتعين بحسب المستفاد من النصوص هو القول الثانى.

---

(۱۱۲) تضمنت هذه العبارة حكمين:

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۶: من أبواب أقسام الحج، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۶۷

....

أحدهما: عدم جواز العدول اختيارا إلى القران أو الافراد لمن وظيفته حج التمتع.

و الآخر: جوازه مع الاضطرار.

أما الحكم الأول: فقد ادعى فى «الجواهر «۱»» الاجماع بقسميه عليه، و علّله بأنهم مأمورون بغيرهما فى حال الاختيار، و نحو هذا التعليل موجود فى كلام غيره.

و لكن الـذى يظهر لنا أنه بعيد عن محط النظر فى الحكم، إذ ليس المنظور هو إجزاء العمل المأتى به بعد العدول فى النية عن المأمور به، فانه ممّا لا إشكال فى عدمه. و إنما المنظور هو صحة العمل بعد العدول و كونه عملا صحيحا و إن كان مما لا يتحقق به الامتثال عن الأمر الواقعى.

و تحقيق الكلام فيه: أنه إن قلنا بان حج التمتع يختلف فى واقعه عن غيره و لا طريق إلى امتثاله إلا بقصده بعنوانه، نظير الاختلاف فى صلاة الظهر و العصر، فلا إشكال فى عدم صحة العمل المعدول إليه، لانه قد جاء ببعضه بقصد التمتع، فلا يمكن أن يقع امتثالا عن الامر بالافراد أو القران لانه عمل آخر غيرهما، فيكون الحج المعدول إليه ناقصا فيبطل.

و إن لم نقل بذلك، لعدم الدليل عليه، كما دلّ على ذلك فى صلاتى الظهر و العصر، و أنه عمل واحد:

فإن قلنا بأنه يكفى فى تحقق الامتثال الإتيان بالعمل بنحو عبادى و لو باضافته إلى المولى من طريق غير الطريق المضاف به إلى المولى واقعا، صحّ

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۰، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۶۸

و شروطه أربعة: النيّة (۱۱۳)، و وقوعه فى اشهر الحج، و هى شوال و العمل، لأنه «۱» و إن جاء ببعض العمل بقصد الأمر بالتمتع لا الامر بغيره لكنه يصح أن يكون امتثالا للأمر بغيره لاتيانه بعنوان حسن.

و إن لم نقل بذلك و اعتبرنا فى تحقق الامتثال إضافته إلى المولى من الطريق المضاف إليه واقعا بطل العمل، إلا أن يكون قد قصد به الجامع بين الامرين، كالمصلحة أو المحبوبية من دون أن يقصد خصوص الأمر بالتمتع، فان العمل يصح لإضافته إلى المولى من طريق مضاف إليه واقعا و هو المحبوبية. فتدبر جيّدا.

و أما الحكم الثانى: فهو مما لا اشكال فيه بحسب النص و الفتوى، لكن وقع الكلام فى تحديد الاضطرار من جهة الوقت و تشعّبت فيه الاقوال و سيأتى الكلام فيه إن شاء اللّه تعالى، فانتظر.

---

(۱۱۳) اختلفت عبارات الاصحاب فى بيان المقصود بالنية، فمنهم من فسرها بنية الاحرام، و منهم من فسرها بنية مجموع أفعال الحج. و لكن الظاهر أن المقصود نيّة التمتع بالعمل فى قبال غيره من أصناف الحج. و الدليل عليه ما ورد مما ظاهره وجوب نية التمتع بالعمل، كرواية البزنطى: قلت

---

(۱)- التزم سيدنا الاستاذ- دام ظله- بذلك فى مباحث الاصول. لكنه انما التزم بصحة العمل و سقوط الأمر إذا كان مضافا واقعا بالطريق الذى اضافه قصدا كما فى موارد التداخل، فقصد احد الامرين يكفى فى سقوط الآخر. اما إذا لم يكن مضافا واقعا بل تخيلا كما فى صورة توهمه الأمر فلا يقع صحيحا الابناء على كون الانقياد من صفات الفعل و هو لا يلتزم به و ما نحن فيه من قبيل الثانى، إذ ما جاء به ليس متعلقا للأمر بالتمتع واقعا بل تخيلا.

فالتفت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۶۹

ذو القعدة و ذو الحجة، و قيل: و عشرة من ذى الحجة، و قيل: و تسعة من ذى الحجة، و قيل: إلى طلوع الفجر من يوم النحر. و ضابط وقت الانشاء، ما يعلم انه يدرك المناسك (۱۱۴).

لأبى الحسن على بن موسى عليه السّلام: «كيف أصنع إذا أردت أن أتمتع؟ فقال عليه السّلام: لبّ بالحج و إنو المتعة ... «۱»». و

تفسیرها بغیر ذلک لا یخلو من نظر ظاهر کما بیّن ذلک.

---

(۱۱۴) أما وقوع الحج، فلا إشکال فیه للآیة و السیرة القطعیة بل الضرورة.

و أما وقوع العمرة فیه، فیدل علیه النصوص، ک:

روایة سعید الاعرج: «من تمتع فی أشهر الحج ثم أقام بمکة حتی یحضر الحج من قابل فعلیه شاة و من تمتع فی غیر أشهر الحج ثم جاور حتی یحضر الحج فلیس علیه دم إنما هی حجة مفردة و إنما الاضحی علی أهل الأمصار «۲»».

و روایة سماعة، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام- فی حدیث-. «... و إن اعتمر فی شهر رمضان أو قبله و أقام إلی الحج فلیس بمتمتع و إنما هو مجاور أفرد العمرة- الحدیث «۳»».

ثم إنه وقع الکلام فی أشهر الحج و أنها ما هی؟ فقیل: إنها شوال و ذو القعدة و

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۲۲: من ابواب الاحرام، ح ۴.

الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: تهذیب الاحکام، ج ۵: ص ۲۸۵/ المسألة ۹۳.

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۱۰: من ابواب اقسام الحج، ح ۴.

(۳)- المصدر/ باب ۱۰: من ابواب اقسام الحج، ح ۲.

و أن یأتی بالحج و العمرة فی سنة واحدة (۱۱۵).

ذو الحجة. و قیل: إنها شوال و ذو القعدة و العشر الأول من ذی الحجة. و قیل:

غیر ذلک.

و من الواضح أنه لا یترتب أی أثر عملی علی تحقیق ذلک، لانّ المقصود: إن کان تحدید وقت إنشاء الحج، فهو لا یتحقق بما بعد العاشر من ذی الحجة.

و إن کان تحدید وقت الإتیان ببعض أفعال الحج، فلا إشکال فی صحة الإتیان ببعضها إلی آخر ذی الحجة. و لأجل ذلک قیل إن النزاع لفظی.

---

(۱۱۵) ادعی عدم الخلاف فیه و استدل له بوجوه:

الأول: ما مرّ من قوله صلّی اللّه علیه و آله: «دخلت العمرة فی الحج». فقد ادعی تبادرها إلی ذلک.

و فیه: أن قوله صلّی اللّه علیه و آله لا یدل إلا علی حصول الارتباط بینها بحیث یکون أحدهما بدون الآخر لغوا، و تکون العمرة جزءا للحج أما لزوم التوالی بینهما بمعنی إیقاعهما فی سنة واحدة فلا دلالة له علیه. و لو قیل إنها تتکفل ترتیب آثار الحج و أحکامه علی العمرة بعنوان الحکومة علی ما یتکفل إثبات الاحکام، فهو لا ینفع فی اثبات الدعوی، إذ غایة ما یثبت به ترتب أحکام الحج علی العمرة کوقوعها فی أشهر الحج. و لا یثبت به اعتبار وقوعهما فی سنة واحدة کما هو واضح.

الثانی: ما دل علی عدم جواز خروجه من مکة بعد العمرة و أنه مرتهن بالحج لارتباط الحج بالعمرة، کروایة زرارة، عن أبی جعفر علیه السّلام، قال: «قلت له:

کیف أتمتع؟ قال تأتی الوقت فتلبّی- إلی أن قال:- و لیس لک أن تخرج من مکة

....

حتى تحج «۱»»، و نحوها غيرها.

و فيه: أن هذه النصوص لا دلالة لها على المدعى فإنها تدل على لزوم البقاء بمكة حتى يؤدى الحج، أما أنه يلزمه أداؤه فى هذه السنة، فلا دلالة لها على ذلك، سواء كان النظر فيها بيان عدم جواز الخروج تكليفا أو بيان عدم جوازه وضعا يعنى إنه مانع عن صحة الحج فان مانعيته لا تلازم اعتبار الاتيان به فى سنة العمرة و لذا يكون مانعا حتى لو اراد أداءه فى هذه السنة، و هو واضح جدا.

الثالث: ما دل على جواز الخروج للمتمتع ما لم يخف فوت عرفة، فانه لو لا لزوم الاتيان بالحج فى سنة العمرة لم يكن معنى لتحريم الخروج لاجل فوات عرفة و هو، كرواية أبان بن عثمان، عمن أخبره عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المتمتع محتبس لا يخرج من مكة حتى يخرج إلى الحج إلا أن يأبق غلامه، أو تضل راحلته فيخرج محرما و لا يجاوز إلا على قدر ما لا تفوته عرفة «۲»».

و الإنصاف أنها لا تدل على المدعى، فان غاية ما تدل عليه هو لزوم ايقاع الحج فى سنة العمرة و هو كما يلازم عدم مشروعية العمرة فى غير سنة الحج يلازم أيضا فورية الحج فى سنة العمرة، فلا تدل على الثانى على بطلان العمرة لو خالف و لم يسارع. و المدعى هو عدم مشروعية العمرة فى غير سنة الحج.

و بتعبير آخر: المدعى شرطية وقوعهما فى سنة واحدة لا لزومه. فالتفت.

الرابع: ما دل «۳» على فوات العمرة بزوال يوم التروية أو غروبه أو نحو ذلك، فانه ظاهر فى عدم مشروعية العمرة مع عدم إدراك الحج، و إلا لم يكن وجه

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۲: من أبواب اقسام الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۹.

(۳)- المصدر/ باب ۲۱: من ابواب اقسام الحج، ح ۹.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۳۷۲

....

للحكم بفوات العمرة بقول مطلق.

و هذا الوجه استدل به صاحب المستند قدّس سرّه «۱»؛ و هو غير صحيح كسوابقه، و ذلك لان هذه النصوص تحتمل وجوها ثلاثة:

أحدها: نفى مشروعية العمرة لضيق الوقت عن أدائها مع الحج من جهة أنها بدونه لا تكون مشروعة.

الآخر: تحديد وقت العمرة بالوقت الخاص بمعنى أن ما بعده غير قابل لإيقاع العمرة فيه نظير عدم قابلية رمضان لغير صومه من أفراد الصوم.

الثالث: ترجيح الحج على العمرة من باب ترجيح الواجب أو أفضل المستحبين، فيصح أن تنفى بلحاظ المزاحمة مشروعية المتعة و صحتها. فالدليل نفسه ينفى المشروعية للمزاحمة لا أنه يكشف عن عدم المشروعية بدون الحج كما عليه الأول.

و لا يخفى أنها إنما تدل على المدعى لو كانت ظاهرة فى الوجه الأول. و أما على الوجهين الاخيرين، فلا دلالة لها على المدعى، إذ على الثانى لا ترتبط بما نحن فيه، إذ ما نحن فيه ما لو أدى العمرة فى وقتها المشروع لها و أخّر الحج، لا إذا لم يأت بالعمرة. و على الثالث، فهى غاية ما تدل على أهمية الحج و نفى مشروعية العمرة مع المزاحمة، فلا يشمل صورة ما لو جاء بالعمرة قبل هذا الوقت.

و بالجملة، أنها على الوجه الثالث تدل على نفى مشروعية العمرة فى خصوص مورد المزاحمة إما لاجل لزوم الحج أو لأهميته لو كان مستحبا، فلا تشمل صورة عدم التزاحم، و ليست تدل على عدم مشروعية العمرة بدون الحج

---

(۱)- و الظاهر ان صاحب المستند يختار القول المشهور و هو الزوال من يوم عرفة، فليراجع «مستند الشيعة» (ج ۱۱: ص ۲۳۲).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۷۳

و إن يحرم بالحج له من بطن مكة، و أفضلها المسجد و أفضله المقام، ثم تحت الميزاب (۱۱۶)، فلو أحرم بالعمرة المتمّع بها فى غير أشهر فى سنتها كما هو مقتضى الوجه الأول.

و من الواضح أنه مع تعدد المحتملات لا وجه لحملها على الأول، بل هى ظاهرة فى الثانى لنسبة الفوات فيها إلى العمرة. مع أنه لو اريد بها الاول لناسب التعبير بفوات الحج التمتعى المقصود أداؤه، إذ لا موضوعية للعمرة. فتدبّر.

و المتحصّل: أن هذه الوجوه لا تنهض لاثبات المدعى، نعم يمكن التمسك به بما قيل:

من أن العبادات توقيفية. فمع الشك فى المشروعية يرجع الى أصالة عدمها و ليس لدينا إطلاق يتكفّل مشروعية الحج بسائر أفراده كى يكون حاكما أو واردا على الأصل.

مضافا إلى إشعار ذلك من الواقعة المحكية عن النبى الأعظم صلّى اللّه عليه و آله حين سأله سراقة و أجابه صلّى اللّه عليه و آله بان هذا العمل فى كل عام، فانه لا يخلو من إشعار فى أن العمرة و الحج فى كل عام عام و لا يشرعان منفصلين.

و من ما ورد «۱» فى الجواب عن السؤال عن حقيقة المتعة، بأنها الإحرام من الميقات إلى أن يوجب الإهلال بالحج بعد التقصير يوم التروية، فإنها لا تخلو عن إشعار بان الحج فى سنة العمرة. فتدبر جيدا و تأمل.

---

(۱۱۶) هذا الحكم متفق عليه. و تدل عليه رواية الحلبى،- فى حديث- عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «... قلت من أين يهلون (يعنى المتمتعين) بالحج فقال: من مكة نحوا

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵: من أبواب أقسام الحج، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۷۴

الحج لم يجز له التمتع بها، و كذا لو فعل بعضها فى أشهر الحج؛ و لم يلزمه الهدى (۱۱۷).

ممن يقول الناس «۱»».

و بها يرتفع ظهور ما ورد فى الأمر بالاحرام من المسجد الحرام فى الالزام، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إذا كان يوم التروية إن شاء اللّه فاغتسل ثم البس ثيابك و ادخل المسجد- إلى أن قال:- ثم صلّ ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السّلام أو فى الحجر ثم أحرم بالحج «۲»».

بل يرفع ظهورها فى الوجوب رواية عمرو بن حريث الصيرفى، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام من أين أهل بالحج؟ فقال: إن شئت من رحلك و إن شئت من الكعبة و إن شئت من الطريق «۳»».

---

(۱۱۷) البحث فى أمرين:

الأول: فى صحة العمرة عمرة مفردة و عدم صحتها.

الثانى: فى لزوم الهدى و عدمه.

أما الهدى، فهو غير لازم، لانه من توابع حج التمتع و المفروض عدم وقوعه منه بعد عدم صحة العمرة المتمتع بها عمرة تمتع.

و أما وقوع العمرة عمرة مفردة و عدمه، فالكلام فيه، تارة بحسب مقتضى القاعدة. و أخرى بحسب النص الخاص.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۹: من ابواب اقسام الحج، ح ۳.

(۲)- المصدر، باب ۲۱: من ابواب المواقیت، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۲.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۷۵

....

أما مقتضی القاعدة، فقد ذهب صاحب المدارک رحمه اللّه «۱» إلی أنه البطلان، فلا تقع عمرة تمتع لفقد شرطها و لا عمرة مفردة لعدم نیتها و قصدها. فما یدعی وقوعه لم یقصد و ما قصد لم یقع. و تبعه فی ذلک صاحب الجواهر قدّس سرّه «۲».

و التحقیق: أنه البطلان علی بعض محتملاتها و الصحة علی بعض آخر.

بیان ذلک: أن محتملات العمرة ثلاثة:

الأول: أن تکون کل من عمرة التمتع و العمرة المفردة مشتملة علی خصوصیة قصدیة لا تصح بدونها، نظیر صلاة الظهر و العصر.

الثانی: أن تکون عمرة التمتع متعلقة للأمر الضمنی لانها من أجزاء الحج.

الثالث: أن تکونا حقیقة واحدة و إطلاق عمرة التمتع بلحاظ ارتباط حج التمتع بها بخلاف العمرة المفردة. فالاختلاف فی الاسم بلحاظ ارتباط الحج بها و عدمه. و هذا الاحتمال احتمله فی «الجواهر «۳»» فی غیر هذه المسألة.

فعلی الاحتمال الاول، تبطل العمرة و لا تقع عمرة مفردة لعدم قصدها، و هکذا الحال ...

علی الاحتمال الثانی، إذ لم یقصد الأمر الاستقلالی المتعلق بالعمل و إنما قصد الأمر الضمنی و هو غیر موجود علی الفرض.

و أما علی الاحتمال الثالث- و هو الأقرب بحسب الأدلة-، فتصح لوحدتهما واقعا و أمرا، و اشتراط إحداهما بأشهر الحج لا یعنی وقوع التباین بینهما بل یرجع إلی اشتراط الحج بالعمرة فی زمان خاص.

---

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۷۱، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۱۹- الطبعة الاولی.

(۳)- قد یستظهر منه الاحتمال من طی کلامه قدّس سرّه فی «جواهر الکلام» (ج ۱۸: ص ۲۰).

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۷۶

....

و أما النصوص، فقد ذهب فی «الجواهر «۱»» إلی دلالة روایة الأحول علی صحة العمل عمرة مفردة. و هی روایته، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، «فی رجل فرض الحج فی غیر أشهر الحج. قال: یجعلها عمرة «۲»». و أیدها بروایة سعید الأعرج، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «من تمتع فی أشهر الحج ثم أقام بمکة حتی یحضر الحج من قابل فعلیه شاة، و من تمتع فی غیر أشهر الحج ثم جاور حتی یحضر الحج فلیس علیه دم إنما هی حجة مفردة و إنما الأضحی علی أهل الأمصار «۳»».

لکن الظاهر أن کلتا الروایتین لا تدلان علی المدعی.

أما روایة الأحول، فلان «فرض الحج» یحتمل فیه وجوه ثلاث:

الأول: أن یلتزم علی نفسه إتیان الحج فی غیر أشهر الحج، فمثل هذا علیه عمرة مفردة لعدم مشروعیة الحج فی غیر أشهره.

الثانی: أن یحرم بالحج فی غیر أشهره، فمثله علیه العدول إلی العمرة المفردة لعدم مشروعیة الحج.

الثالث: أن یعتمر فی غیر أشهر الحج عمرة التمتع، فتکون عمرته مفردة.

و هی إنما تدل علی المدعی علی الاحتمال الثالث، لکنه خلاف الظاهر جدا، لانه یتوقف علی أن یکون معنی الفرض هو الاتیان و

معنى الحج هو العمرة المتمتع بها، و جعلها عمرة بمعنى عمرة مفردة و كله خلاف الظاهر، فهى أجنبية عما نحن فيه بالمرة.

و أما رواية الأعرج، فلا ظهور لها فى صحة عمرته عمرة مفردة، بل غاية ما

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۹، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۱: من ابواب اقسام الحج، ح ۷.

(۳)- المصدر، باب ۱۰: من ابواب اقسام الحج، ح: ۱.

....

تدل عليه صيرورة حجه مفردا و عدم لزوم الدم عليه، و هو لا- يلازم كون عمرته مفردة بل يلازم نفى صحة عمرة التمتع منه كما لا يخفى. فالتفت.

ثم إنك عرفت أن شرائط التمتع أربعة، و يقع الكلام فى إضافة شرط خامس و هو وقوع العمرة و الحج من شخص واحد.

فلو نذر حج التمتع و اعتمر ثم مات قبل الحج، فهل تكفى الاستنابة عنه فى الحج خاصة أو تجب الاستنابة عنه فى الحج و العمرة؟

و لم يتعرض لذلك أحد- كما فى «الجواهر «۱»»- و الظاهر اعتبار ذلك لظهور الأدلة فى كونهما مما لا بدّ أن يصدران من شخص واحد.

و هل يعتبر وقوعهما معا عن شخص واحد أو يجوز الاتيان بالعمرة عن شخص و الحج عن آخر؟

ذهب بعض العامة إلى اعتبار وحدة المنوب عنه. و التحقيق عدم اعتباره لا بحسب القاعدة و لا بحسب النص الخاص.

أما بحسب القاعدة «۲»، فلأنه إما أن تكون العمرة و الحج عملين مستقلين أو عملا واحدا اعتبارا. فإن كانت العمرة عملا مستقلا غير الحج، فلا مانع من ايقاع أحدهما عن شخص و الآخر عن غيره. و إن كانا عملا واحدا، فلا دليل على ارتباطهما بنحو لا يجوز التفريق بينهما فى النيابة، إذ غاية الدليل ارتباطهما بمعنى وقوع الحج مع العمرة لا أكثر.

و أما بحسب النص، فلوجود النصّ الدال على عدم اعتبار وحدة المنوب عنه و هو رواية محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن رجل يحج

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۰، الطبعة الاولى.

(۲)- يكفى فى عدم المشروعية عدم الدليل على المشروعية بهذه الكيفية.

و الإحرام من الميقات مع الاختيار. و لو احرم بحج التمتع من غير مكة لم يجزيه. و لو دخل مكة باحرامه، على الأشبه وجب استئنافه منها (۱۱۸). و لو تعذر ذلك، قيل يجزيه، و الوجه أنه يستأنفه حيث امكن- و لو بعرفة- إن لم يتعمد ذلك.

عن أبيه أ يتمتع؟ قال: نعم، المتعة له و الحج عن أبيه «۱»». و دلالتها على المدعى ظاهرة «۲».

---

(۱۱۸) توضيح الكلام: أنه لو أحرم من غير مكة لم يجز لعدم الأمر به و وجب استئنافه من مكة، و لو تعذر عليه العود إلى مكة لاستلزامه فوات الحج، فهل يكتفى باحرامه أو يلزمه استئنافه من موضع الامكان مع الاضطرار؟

نسب الاحتمال الأول الى الشيخ فى «الخلاف «۳»»، و قيّده بما إذا كان عن نسيان و نحوه. و ظاهر المتن «الشرائع» لزوم الاستئناف و ظاهره اختصاص الحكم بغير العامد، أما العامد فيبطل حجه سواء كان عالما أو جاهلا بالحكم، و الظاهر أن الحكم يشمل العامد عن

جهل فهو يشمل مطلق موارد العذر، و لا يشمل العالم العامد، فانه يبطل حجه. و حملت العبارة على ذلک.

و على کل، فالصحيح هو لزوم تجديد الاحرام لمطلق ذوى العذر لدلالة

---

(۱)– وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۷: من ابواب النيابة، ح ۱.

(۲)– لکن حملها السيد الخوئى على إرادة الانتفاع بالثواب من مادة التمتع فى قوله: «أ يتمتع» کما هو معناها لغة لا عمرة التمتع لعدم تعارف اطلاق التمتع بقول مطلق على العمرة فقط.

(معتمد العروة الوثقى، ج ۲: ص ۲۶۱).

(۳)– الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ۱: ص ۳۷۹/ المسألة ۳۱، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى – کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۷۹

....

النصوص عليه، ک:

رواية معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن امرأة کانت مع قوم فطمثت فأرسلت إليهم فسألتهم فقالوا: ما ندرى أ عليک إحرام أم لا؟ و أنت حائض، فترکوها حتى دخلت الحرم. فقال عليه السّلام: إن کان عليها مهلة فترجع إلى الوقت فلتحرم منه. فان لم يکن عليها وقت «مهلة» فلترجع إلى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا يفوتها «۱»».

و رواية الحلبى، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل ترک الإحرام حتى دخل الحرم؛ فقال: يرجع الى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم، فان خشى أن يفوته الحج فليحرم من مکانه فان استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج «۲»».

و نحوهما رواية زرارة و على بن جعفر عليه السّلام و عبد اللّه بن سنان و سورة بن کليب، فراجع.

و هذه النصوص ظاهرة فى أن المناط هى عدم الإحرام من الميقات لعذر، کما أن ظاهرها لزوم إنشاء الإحرام من موضع الإمکان مع الاضطرار، فلا يکتفى بما سبق من إحرامه.

و قد استدل الشيخ على دعواه بالأصل– و يريد به أصالة الصحة– و بمساواة ما فعله لما يستأنفه فى کون کل منهما من غير مکة.

و فيه: أن الاصل لا مجال له بعد أن علم بفساد الاحرام لعدم موافقته للأمر الثابت.

---

(۱)– وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۴: من ابواب المواقيت، ح ۴.

(۲)– المصدر، ح ۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى – کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۸۰

و هل يسقط الدم و الحال هذه؟ فيه تردد (۱۱۹)

و دعوى المساواة تندفع: بأن ما دل على جواز إنشاء الاحرام من غير مکة للمضطر إنما دل على مشروعيته فى مورد التعذر و الاضطرار لا قبله، فالدليل يقتضى الاجتزاء بالإحرام الواقع فى غير موضعه عند التعذر، بل يقتضى مشروعية إنشاء الإحرام فى غير موضعه عند التعذر. فتدبر و التفت جيدا.

---

(۱۱۹) المشار إليه باسم الإشارة ما إذا لم يتمکن من الرجوع الى مکة و جدّد إحرامه من موضع التعذّر. إذ لا وجه لسقوط الدم و التردد فيه إذا رجع إلى مکة و أحرم منها لانه کسائر أفراد حج التمتع.

و وجه التردد فى سقوط الدم فى الصورة المزبورة هو التردد فى أن لزوم الهدى لأجل جبر عدم الإحرام من الميقات أو أنه حکم

تعبدی و إن كانت الحكمة فيه الجبر؟. فعلى الأول يسقط الدم فيما نحن فيه. و على الثانی لا يسقط.

و ربما يقال: إنه لا وجه للتردد و سقوط الدم على كلا الاحتمالين فيه، إذ لا يكون الإحرام من الميقات مع تعذر الرجوع إلى مكة.

و لكننا نقول: بانه يمكن أن يكون قد خرج إلى الميقات و أحرم منه أو مرّ عليه محرما عند تعذر رجوعه إلى مكة فيتجه الترديد و تظهر الثمرة. فتأمل «۱».

---

(۱)- اشارة إلى اتجاه الإيراد على إطلاق التردد و عدم تخصيصه، فهو وارد على المتن فی الجملة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۳۸۱

و لا يجوز للمتمتع الخروج من مكة حتى يأتی بالحج (۱۲۰)، لأنه صار مرتبطا به، إلا على وجه لا يفتقر إلى تجديد عمرة. و لو جدّد عمرة تمتع بالأخيرة.

---

(۱۲۰) محتملات المسألة ثلاثة:

الأول: حرمة الخروج نفسيا و هو القول المشهور.

الثانی: كراهة الخروج و هو المنسوب إلى ابن ادريس «۱».

الثالث: كون النهی إرشاديا للزوم إدراك الحج و عدم التخلف عنه و تفويته.

و يدل على الأوّل رواية زرارة، عن أبی جعفر عليه السّلام، قال: «قلت له: كيف أتمتع؟ قال: تأتی الوقت فتلبّی- إلى أن قال:- و ليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج «۲»». و نحوها روايته الاخرى.

و رواية على بن جعفر عليه السّلام، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن رجل قدم متمتعا، ثم أحل قبل يوم التروية أله الخروج؟ قال: لا يخرج حتى يحرم بالحج و لا يجاوز الطائف و شبهها «۳»».

و يدل على الثانی رواية الحلبی قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج إلى الطائف، قال: يهل بالحج من مكة و ما أحب أن يخرج منها إلّا محرما و لا يتجاوز الطائف إنها قريبة من مكة «۴»» بناء

---

(۱)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۶۳۳، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۱۱.

(۴)- المصدر، ح ۱۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۳۸۲

و لو دخل بعمرته إلى مكة، و خشی ضيق الوقت (۱۲۱).

على ظهور «ما أحبّ» فی الكراهة و به يحمل ما دل على النهی على الكراهة جمعا.

و أما الثالث، فأحسن ما يدل عليه رواية معاوية بن عمار، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام- فی حديث- قال: «تمتع فهو و اللّه، أفضل؛ ثم قال: إن أهل مكة يقولون: أن عمرته عراقية و حجته مكية كذبوا أو ليس هو مرتبطا بالحج لا يخرج حتى يقضيه «۱»».

---

(۱۲۱) هذا الحكم فی الجملة ممّا لا إشكال فيه لدلالة النصوص الكثيرة على أن من خاف فوت الحج جاز له العدول إلى الافراد، بلا اختصاص له بالمرأة الحائض، و إنما الاشكال فی تحديد وقت فوات العمرة و لزوم العدول إلى الافراد.

و قد عدّ الأقوال فی «المستند «۲»» خمسهٔ:

الأول: أن حدّ التمتع زوال الشمس من یوم الترویهٔ، فاذا زالت قبل انتهاء أعمال العمرهٔ عدل إلی الافراد.

الثانی: أن حدّه غروب الشمس من یوم الترویهٔ.

الثالث: أن حدّه زوال الشمس من یوم عرفهٔ.

الرابع: أن حدّه خوف فوت اختیاری عرفهٔ بلا تحدید بزمان معین.

الخامس: أن حدّه خوف فوت اضطراری عرفهٔ.

و منشأ إختلاف الأقوال هو إختلاف الروایات الواردهٔ فی الباب، إذ

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸/ باب ۲۲: من اقسام الحج، ح ۲.

(۲)- النراقی، المولی أحمد: مستند الشیعهٔ، ج ۱۱: ص ۲۲۲، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۸۳

....

وردت الروایات بمضمون کل قول.

أما القول الأول: و هو المحکی عن والد الصدوق «۱» و المفید «۲»، فقد وردت بمضمونه روایهٔ محمد بن اسماعیل بن بزیع قال: «سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن المرأهٔ تدخل مکهٔ متمتعهٔ فتحیض قبل أن تحل تذهب متعتها؟ قال: کان جعفر علیه السّلام یقول: زوال الشمس من یوم الترویهٔ، و کان موسی علیه السّلام یقول: صلاهٔ الصبح من یوم الترویهٔ. فقلت: جعلت فداک عامهٔ موالیک یدخلون یوم الترویهٔ و یطوفون و یسعون، ثم یحرمون بالحج، فقال: زوال الشمس. فذکرت له روایهٔ عجلان أبی صالح فقال: لا إذا زالت الشمس ذهبت المتعهٔ، فقلت: فهی علی إحرامها أو تجدد إحرامها، للحج؟ فقال: لا، هی علی إحرامها. فقلت فعلیها هدی؟ فقال: لا إلا أن تحبّ أن تطوّع؛ ثم قال: أما نحن فاذا رأینا هلال ذی الحجهٔ قبل أن نحرم فاتتنا العمرهٔ «۳»».

و أما روایهٔ عجلان المشار إلیها فی هذه الروایهٔ فهی روایته عن الصادق علیه السّلام: «متمتعهٔ قدمت مکهٔ فرأت الدم کیف تصنع؟ قال: تسعی بین الصفا و المروهٔ و تجلس فی بیتها فان طهرت طافت بالبیت و إن لم تطهر فإذا کان یوم الترویهٔ أفاضت علیها الماء و أهلت بالحج و خرجت إلی منًی فقضت المناسک کلها ... «۴»».

---

(۱)- حکی عنه فی الحدائق الناظرهٔ، ج ۱۴: ص ۳۲۸.

(۲)- الظاهر انّ هذه الحکایهٔ لیست موافقهٔ للمحکی عنه و الذی عثرنا فی المقنعهٔ انّ رأیه موافق لقول الثانی. (المقنعهٔ، ص ۴۳۱، ط مؤسسهٔ النشر الاسلامی).

(۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸/ باب ۲۱: من ابواب اقسام الحج، ح ۱۴.

(۴)- المصدر، ج ۹/ باب ۸۴: من ابواب الطواف، ح ۶.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۸۴

....

و قال فی «المستند «۱»»: «و المراد من قوله فی الصحیحهٔ- یعنی صحیحهٔ ابن بزیع- فقال: لا- بعد ذکر الراوی روایهٔ عجلان- یعنی لیس مطلق یوم الترویهٔ و إنما زوال شمسه».

و أما القول الثانی: و هو المنقول عن الصدوق فی «المقنع «۲»» و المفید فی «المقنعهٔ «۳»»- فقد وردت بمضمونه:

رواية العيص بن القاسم، «۴» قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المتمتع يقدم مكة يوم التروية صلاة العصر تفوته المتعة فقال: [لا، خ] له ما بينه و بين غروب الشمس و قال قد صنع ذلك رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله».

و رواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إذا قدمت مكة يوم التروية و قد غربت الشمس فليس لك متعة امض كما أنت بحجك «۵»». و غيرهما من الروايات يدل عليه.

و أما القول الثالث: و هو مختار الشيخ فى «المبسوط «۶»» و «النهاية «۷»» و مختار صاحب المدارك «۸» و المستند «۹» و غيرهم-، فقد وردت بمضمونه رواية

(۱)- النراقى، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ۱۱: ص ۲۲۳، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- الصدوق، محمد بن على: المقنع فى فقه (سلسلة الينابيع الفقهية، ج ۷: ص ۳۴).

(۳)- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان: المقنعة، ص ۴۳۱، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۴)- وسائل الشيعة ۸/ باب: ۲۰ من ابواب اقسام الحج، الحديث: ۱۰.

(۵)- المصدر، ح ۱۲.

(۶)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۶۴، الطبعة الاولى.

(۷)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ۲۴۷، الطبعة الاولى.

(۸)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۷۶، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۹)- النراقى، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ۱۱: ص ۲۳۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۸۵

....

جميل بن دراج، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «المتمتع له المتعة إلى زوال الشمس من يوم عرفة و له الحج إلى زوال الشمس من يوم النحر «۱»».

و أما القول الرابع: و هو المحكى عن «الغنية «۲»» و «المختلف «۳»» و «الدروس «۴»» و ظاهر «الجواهر «۵»»-، فقد وردت بمضمونه رواية الحلبى، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أهلّ بالحج و العمرة جميعا ثم قدم مكة و الناس بعرفات فخشى أن هو طاف و سعى بين الصفا و المروة أن يفوته الموقف، قال: يدع العمرة فاذا أتم حجه صنع كما صنعت عائشة و لا هدى عليه «۶»».

و استدل عليه برواية يعقوب بن شعيب الميثمى، قال: «سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: لا بأس للمتمتع إن لم يحرم من ليلة التروية متى ما تيسر له ما لم يخف فوت الموقفين «۷»»، لكنها لا ظهور لها فى ما نحن فيه، بل ظاهرها جواز تأخير إحرام الحج عن يوم التروية لا غير.

و أما القول الخامس- و هو مختار الحلى «۸»-، فقد يستدل له بما دل على إدراك الحج بادراك موقف عرفة الاضطرارى، كما قد يستدل له برواية الميثمى بدعوى أن المراد من الموقفين أعم من الاختيارى و الاضطرارى، فتدبر.

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۰: من ابواب اقسام الحج، ح ۱۵.

(۲)- ابن زهرة، حمزة بن يحيى: غنية النزوع، ص ۱۷۱، الطبعة الحجرية.

(۳)- الحلى، الحسن بن يوسف: مختلف الشيعة، ج ۱: ص ۲۱۹، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۴)- الشهيد، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ۱: ص ۳۳۵، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۵)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۹، الطبعة الاولى.

(۶)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۱: من اقسام الحج، ح ۶.

(۷)- المصدر/ باب ۲۰: من اقسام الحج، ح ۵.

(۸)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۸۲، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۸۶

....

هـذه هى أقوال المسألـة و أدلتها نقلناها عن «المسـتند «۱»» باختصـار، و قـد اختار صاحب المسـتند الرأى الثالث «۲» و قـد نفى القولين الأولين بعد الحكم بشذوذهما و معارضة رواياتهما بروايات الاقوال الأخرى.

و لاـ يخفى أن مقتضـى المعارضـة تساقط كلا الـدليلين لا أحـدهما، فاختياره القول الثالث مع أن رواياته طرف المعارضـة لا يخلو عن غرابة.

و قـد نفى صاحب الجواهر «۳» غير مختاره بالشـذوذ، و ظهور جملـة من رواياته فى عـدم الصـحة، كرواية العيص فانها تقول: «و هكذا صنع رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله»، مع أن الرسول الاعظم صـلّى اللّه عليه و آله لم يحج حج التمتع أصلا، و لكنه وجّهها بعد ذلك بامكان أن يكون المقصود انه صلّى اللّه عليه و آله أمر أصحابه بذلك.

و مع هذا التوجيه الذى صدر منه لا وجه لطرح الرواية.

و تحقيق الحال بأن يقال: أن ما دل على تحديد المتعة بين التروية بقول مطلق مستفيض، كرواية إسحاق بن عبد اللّه، عن أبى الحسن عليه السّـلام، قال: «المتمتع إذا قـدم ليلـة عرفـة فليس له متعـة يجعلها حجـة مفردة إنما المتعة إلى يوم التروية «۴»»، و مثلهـا غيرها. فهو مقطوع الصدور.

نعم، اختلفت بعض الروايات فى تحديد يوم التروية بالزوال و الغروب فيتعارضان و يتساقطان و يرجع إلى العام الفوق.

و فى قباله رواية واحدة تدل على التحديد بزوال يوم عرفة و هى لا تصلح

---

(۱)- النراقى، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ۱۱: ص ۲۲۲، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- المصدر، ص ۲۳۲.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۴، الطبعة الاولى.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۱: من ابواب اقسام الحج، ح ۹.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۸۷

....

لمناهضة الروايات المحددة بيوم التروية لاستفاضتها.

لكن ما دل على مشروعية المتعة بما بعد التروية مستفيض أيضا، ك:

رواية هشام بن سالم، و مرازم، و شـعيب- كلهم- عن أبى عبد اللّه عليه السّلام،: «فى الرجل المتمتع يدخل ليلة عرفة فيطوف و يسعى- [ثم يحل، خ ل]، ثم يحرم و يأتى منى فقال: لا بأس «۱»».

و رواية محمد بن ميمون، قال: «قدم أبو الحسن عليه السّلام متمتعا ليلة عرفة فطاف و أحل و أتى جواريه ثم أحرم بالحج و خرج «۲»».

و رواية سهل بن زياد «۳»، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فى متمتع دخل يوم عرفة قال متعته تامة إلى أن يقطع التلبية».

و رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المتمتع يطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة ما أدرك الناس بمنى».

و روایـة محمـد بن مسـلم، قال: «قلت لأبی عبـد اللّه علیه السّـلام: إلی متی یکون للحاج عمرة؟ قال: إلی السـحر من لیلـة عرفة «۴»»، و غیرها مثلها.

و علیه، فیقع التعارض بین هذین الطائفتین، و لا یمکننا الجمع بین هاتین الطائفتین بحمل التحدید بیوم الترویة علی نفی الکمال لا نفی المشروعیة، و إن کان هو الظاهر بحسب النظر الأولی، لشیوع مثل هذا الاستعمال فی نفی الکمال، و بقرینة قوله علیه السّلام- فی روایة ابن بزیع-: «أما نحن فاذا رأینا هلال ذی الحجة ...»،

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۲۰: من ابواب اقسام الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۷.

(۴)- المصدر، ح ۸.

....

إذ هی ظاهرة فی نفی الکمال. إذ ورد فی بعضها الأمر بالحج الافرادی مع أنه لا یشرع مع کون فرضه حج التمتع و إمکان الاتیان به.

فـالمتعین الجمع الـدلالی بحمل الامر بالحـج الافرادی فی یوم الترویـة علی الوجوب التخییری لان دلالته علی التعیین بالإطلاق و هو لا یناهض النص علی المشروعیة بعد الترویة، و علیه فیکون مخیّرا بین الفردین.

و هـذا الوجه هو المتعین، إذ به تنحل مشـکلة تعارض الروایات، و قـد نقله فی «المدارک «۱»»، عن الشـیخ، و لکن خصّه بالمستحب و ذکر أن به یجمع بین الروایـات و لا یطرح أحـدها. ثم استحسـنه و قوّاه، کما نقله فی «الجواهر «۲»» عن بعض متـأخری المتأخرین و لم یرتضه.

و أما روایـة التحدید بزوال یوم عرفة، فهی تحمل علی الطریقیة و الإرشاد إلی إدراک الموقف الرکن الاختیاری لغلبة فواته بعد الزوال لبعـد المسافة، جمعـا بینهـا و بین مـا دلّ علی انقلاب الحـج إفرادا إذا خشـی فوات الموقف الاختیـاری، و بهـا تحمل روایات إدراک الموقف علی إرادة الرکن منه لا الواجب لفوات الواجب إذا کان عند الزوال بمکة.

و أما القول الخامس، فلا دلیل علیه، إذ ما استـدل به علیه لا یخلو عن خدشة و إشکال کما لا یخفی علی المتأمل. إذ روایة المیثمی قد عرفت عـدم ظهور ارتباطهـا بمـا نحن فیه مع ظهور الموقف فی الاختیاری منه، و الروایات الدالـة علی إدراک الحـج بادراک الموقف الاضطراری لعرفة أجنبیة عن صحة العمرة و التأخر الاختیاری عن إدراک اختیاری عرفة لاجل إتیان أعمال العمرة.

---

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۷۸، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۳۵، الطبعة الاولی.

جاز له نقل النیّة إلی الإفراد (۱۲۲)، و کان علیه عمرة مفردة. و کذا الحائض و النفساء (۱۲۳).

ثم إنه یقع الکلام فی إجزاء الحج الافرادی عن حجة الاسلام، فنقول:

إن کان ظاهر الأدلة أن حج الإفراد وظیفته الاضطراریة الثابتة لأجل الاضطرار، کان مجزیا لاجزاء المأمور بالأمر الاضطراری.

و إن کان ظاهرها أنه لا طریق إلی الإحلال من إحرامه إلا الإتیان بحج الإفراد لعدم صحة العمرة لو جاء بها، فلا یقتضی ذلک الإجزاء.

هـذا و لکن هـذا الکلام إنما یتأتّی لو فرض وجود إطلاق یـدل علی لزوم حـج التمتع بقول مطلق، و لیس الأمر کذلک. و علیه فالقدر

المتيقن من دليله غير هذه الصورة، فالنتيجة حينئذ نتيجة الإجزاء. فلاحظ و تدبر و اللّه سبحانه ولى التوفيق.

قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ۱، ص: ۳۸۹

---

(۱۲۲) المقصود من جواز العدول إلى الإفراد أحد وجهين:

الأول: التخيير بين العدول إلى الافراد و بين البقاء على التمتع و قضاء العمرة بعد الحج كما يجىء هذا الاحتمال فى الحائض.

الثانى: لزوم العدول و التعبير بالجواز لأجل أنه يساوق الوجوب بلحاظ انحصار طريق الاحلال من إحرامه فى حج الافراد، فيتعين.

(۱۲۳) فى هذا الفرع أقوال ثلاثة:

الأول: و هو المشهور، بل ادعى عليه الاجماع انقلاب حجها إلى حج افراد.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۹۰

....

الثانى: و هو المنسوب إلى على بن بابويه «۱»، و أبى الصلاح الحلبى «۲»، و ابن الجنيد «۳» بقاؤها على متعتها و تسعى و تحرم بالحج و تقضى طواف العمرة بعد الحج.

الثالث: التخيير بين العدول إلى الافراد و البقاء على التمتع.

و يستدل للأول بروايات منها:

روايـة جميل بن دراج، قال: «سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن المرأة الحائض إذا قدمت مكة يوم التروية، قال: تمضـى كما هى إلى عرفات فتجعلها حجة ثم تقيم حتى تطهر و تخرج إلى التنعيم فتحرم فتجعلها عمرة- قال ابن أبى عمير: كما صنعت عائشة «۴»». و منها: روايـة إسـحاق ابن عمار، عن أبى الحسن عليه السّـلام، قال: «سألته عن المرأة تجىء متمتعـة فتطمث قبل أن تطوف بالبيت حتى تخرج الى عرفات؛ قال: تصير حجة مفردة. قلت: عليها شيء؟ قال: دم تهريقه و هى أضحيتها «۵»».

و يستدل للثانى: بروايات منها:

روايـة العلاء بن صبيـح، و عبد الرحمن بن الحجاج، و علىّ بن رئاب، و عبد اللّه بن صالح كلهم يروونه عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام، قال: «المرأة المتمتعة إذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها و بين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا و المروة و إن لم تطهر إلى يوم التروية اغتسلت و احتشت، ثم سعت بين

---

(۱)- حكاه عنه الشهيد فى «الدروس الشرعية» (ج ۱: ص ۴۰۶).

(۲)- ابو الصلاح، تقى الدين: الكافى فى الفقه، ص ۲۱۸، ط اصفهان.

(۳)- حكاه عنه العلامة فى «مختلف الشيعة» (ص ۳۴۰).

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۱: من ابواب اقسام الحج، ح ۲.

(۵)- المصدر، ح ۱۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۹۱

....

الصفا و المروة، ثم خرجت إلى منى فاذا قضت المناسک وزارت بالبيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها ثم طافت طوافا للحج ثم خرجت فسعت ... «۱»». و يدل على المدعى غيرها، ک:

رواية أبى بصير، و عجلان أبى صالح، و الكاهلى فراجع.

و أما القول الثالث، فحجّته الجمع بين هذه الاخبار بحملها على التخيير لكون التعارض بين اطلاق كل منهما الدال على التعيين.

و لكنه غير صحيح، لاباء رواية إسحاق بن عمار عن الحمل على التخيير لانها صريحة فى التعيين، لان التعبير ب: «تصير» لا يقبل ذلک و ليس هو نظير الأمر فى ظهوره بالإطلاق فى التعيين.

و قد حمل البعض الروايات الدالة على لزوم العدول إلى الافراد على ما إذا كانت حائضة قبل الإحرام. و ما دلّ على لزوم البقاء على المتعة على ما إذا حاضت بعد الاحرام، و جمع بين النصوص بهذا الجمع.

و هو غير صحيح، لظهور رواية إسحاق بن عمار فى حدوث الحيض بعد الإحرام لا قبله.

و عليه، فلا يمكن الجمع الدلالى بينهما، فتستقر المعارضة بينهما، و ليس هناک ما يرجح إحدى الطائفتين على الاخرى- و فتوى المشهور لا تصلح للترجيح-، فيتعين التخيير بين الطائفتين و إن كان الأحوط الأخذ بروايات الافراد لكثرة القائل بها.

و بالجملة، فما نختاره هو التخيير فى المسألة الأصولية.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۸۴: من ابواب الطواف، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۹۲

إذا منعهما عذرهما عن التحلل، و إنشاء الإحرام بالحج، لضيق الوقت عن التربص، و لو تجدد العذر و قد طافت اربعا، صحت متعتها (۱۲۴).

---

(۱۲۴) كما هو المشهور بين الاصحاب- كما فى «المدارک «۱»»- و قد استدل له ب:

رواية أبى إسحاق صاحب اللؤلؤ، قال: «حدثنى من سمع أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: فى المرأة المتمتعة إذا طافت بالبيت أربعة أشواط ثم حاضت فمتعتها تامة و تقضى ما فاتها من الطواف بالبيت و بين الصفا و المروة و تخرج الى منى قبل أن تطوف الطواف الآخر «۲»».

و رواية إبراهيم بن أبى إسحاق، عن سعيد الاعرج، قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام «عن امرأة طافت بالبيت أربعة أشواط و هى معتمرة، ثم طمثت قال: تتم طوافها و ليس عليها غيره و متعتها تامة فلها أن تطوف بين الصفا و المروة و ذلک، لانها زادت على النصف و قد مضت متعتها و لتستأنف بعد الحج و ليس عليها عمرة «۳»». و مثلها روايته عن سعيد الأعرج، لكن ليس فيها و ليس عليها عمرة.

و أضاف فى «الجواهر «۴»» إلى الاستدلال بهذه الروايات الاستدلال بما دل على تمامية الطواف و الاعتداد به إذا تم منه أربعة أشواط، كرواية أبى بصير عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إذا حاضت المرأة و هى فى الطواف بالبيت و بين الصفا و

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارک الاحكام، ج ۷: ص ۱۸۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۸۶: من ابواب الطواف، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۱.

(۴)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۴۰، الطبعة الاولی.

....

المروة فجاوزت النصف فعلمت ذلک الموضع فاذا طهرت رجعت فأتمت بقیة طوافها من الموضع الذی علمته ... «۱»». و مثلها غیرها.

لکن صاحب المدارک «۲» ذهب إلی بطلان متعتها علی القاعدة، لعدم إتیانها باعمال العمرة تماما قبل الحج و لروایة محمد بن إسماعیل بن بزیع، قال: «سألت أبا الحسن الرضا علیه السّلام عن المرأة تدخل مکة متمتعة فتحیض قبل أن تحل، متی تذهب متعتها؟ قال: کان جعفر- الحدیث «۳»». فان موضوع الحکم بذهاب المتعة فرض الحیض قبل الإحلال، فیعم بإطلاقه صورة الاتیان بأربعة أشواط من الطواف و عدمه.

و أما الروایات الخاصة المستدل بها، فقد نفاها باعتبار ضعف سندها للارسال و جهالة «۴» المرسل.

و علیه، فلا وجه لما فی «الجواهر «۵»» من اعتراضه علی «المدارک» بأنه اجتهاد فی مقابل النص، إذ عرفت أن النص المذکور لم یعتبره صاحب المدارک سندا.

و أما ما أضافه صاحب الجواهر إلی الاستدلال من الروایات الدالة علی الاعتداد بالطواف، فهی أجنبیة عما نحن فیه، لانها واردة فی نفی اعتبار الموالاة لضرورة بعد تجاوز النصف.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۸۵: من ابواب الطواف، ح ۱.

(۲)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۸۲، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۳)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۲۱: من ابواب اقسام الحج، ح ۱۴.

(۴)- لم یشر صاحب المدارک إلی روایة الأعرج مع أنها مسندة و لعله لاجل جهالة ابراهیم فی سندها فتعلم المناقشة فیها من المناقشة فی غیرها بجهالة المرسل. فالتفت.

(۵)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۴۱، الطبعة الاولی.

و أتت بالسعی و بقیة المناسک، و قضت بعد طهرها ما بقی من طوافها.

و اذا صحّ التمتع سقطت العمرة المفردة (۱۲۵).

أما اعتبار وقوع أعمال العمرة قبل الحج، فلا نظر فیها لنفیه، فالمتجه هو التزام صاحب المدارک لانه مقتضی القاعدة و روایة محمد بن إسماعیل.

و لو سلم بتمامیة العمرة بتجاوز النصف، فمع عدم تجاوزه و الاتیان بثلاثة أشواط أو أقل، فهل یلحق بصورة التجاوز، أو لا؟

قد یدعی الالحاق استنادا إلی روایة محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن امرأة طافت ثلاثة أشواط أو أقل من ذلک ثم رأت دما؛ قال:

تحفظ مکانها فاذا طهرت طافت و اعتدت بما مضی «۱»».

و هذه الروایة لا ظهور لها فی المدعی، بل هی ظاهرة فی نفی اعتبار الموالاة لا جواز تأخیر الطواف عن الحج.

فالمرجع هو القاعدة و هی تقتضی إلحاق هذه الصورة بصورة عدم الإتیان بالطواف أصلا و قد تقدّم حکمه، مضافا إلی التعلیل الوارد فی مرسلة إبراهیم من أنها زادت علی النصف فانه یدل علی أنه لو لم تزد لم تتم متعتها.

---

(۱۲۵) بناء علی وجوب العمرة المفردة فی العمر مرة، کالحج، بمقتضی الآیة الکریمة: وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّهِ «۲» المفسرة بلزوم الإتیان بکلّ منهما، و سیأتی الکلام فی ذلک إن شاء اللّه تعالی.

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۸۵: من ابواب الطواف، ح ۳.

(۲)- سورة البقرة، ۲: ۱۹۶.

[الإفراد]

و أما الإفراد:

و صورة الافراد (۱۲۶): أن یحرم من المیقات، أو من حیث یسوغ له الإحرام بالحج، ثم یمضی إلی عرفات فیقف بها، ثم یمضی إلی المشعر فیقف به، ثم الی منی فیقضی مناسکه بها، ثم یطوف بالبیت و یصلی رکعتیه، و یسعی بین الصفا و المروة، و یطوف طواف النساء و یصلی رکعتیه. و علیه عمرة مفردة بعد الحج (۱۲۷)،

و الوجه فی سقوطها عنه دلالة النصوص علیه، ک:

روایة یعقوب بن شعیب، قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: قول اللّه عزّ و جل وَ أَتِمُّوا الْحَجَّ وَ الْعُمْرَةَ لِلّهِ یکفی الرجل إذا تمتع بالعمرة الی الحج مکان تلک العمرة المفردة؟ قال: کذلک أمر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله أصحابه «۱»».

و روایة الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضی ما علیه من فریضة العمرة «۲»».

(۱۲۶) یتضح ذلک فیما یأتی.

(۱۲۷) ظاهره لزوم إیقاع العمرة المفردة بعد الحج، لکن ذکر فی «الجواهر «۳»» أنه سیأتی منه ما یدل علی جواز التقدیم. فمراده أنه یجوز إیقاعها بعد الحج فی

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۵: من ابواب العمرة، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۷۱، الطبعة الاولی.

و الإحلال منه، یأتی بها من أدنی الحلّ (۱۲۸). و یجوز وقوعها فی غیر أشهر الحج (۱۲۹). و لو أحرم بها من دون ذلک، ثم خرج إلی أدنی الحل، لم یجزه الإحرام الأول (۱۳۰)، و افتقر إلی استئنافه.

و هذا القسم أو القران، فرض أهل مکة و من بینه و بینها دون اثنی عشر میلا من کل جانب. فإن عدل هؤلاء إلی التمتع اضطرارا جاز (۱۳۱).

قبال عمرة التمتع التی یجب تقدیمها علیه. و أما وجوبها و ارتباط الحاج بها بمعنی أنه هل یجب علی المفرد فی حج الاسلام العمرة و لو کان قد اعتمر قبل الاستطاعة أولا؟ و هکذا لزوم الفوریة فیها و تحدید الفوریة، سیأتی البحث فیه إن شاء اللّه تعالی. فانتظر.

(۱۲۸) يعنى حدود الحرم، كالتنعيم و الجعرانة و الحديبية. و يجوز الاحرام لها من المواقيت، أما غير الميقات و أدنى الحل فلا، لأصالة عدم المشروعية.

(۱۲۹) المقصود بالحكم هو العمرة التى يجب الإتيان بها فى الحج. و سيأتى منه لزوم إيقاعها فورا و هو ينافى جواز وقوعها فى غير أشهر الحج إلا ان يريد من الجواز هو الوضعى، فلا ينافى وجوب الفورية لصيرورته آثما بالتأخير ليس إلّا.

أما مشروعية وقوعها فى غير أشهر الحج فهو من المسلمات لإطلاق أدلتها.

(۱۳۰) لعدم مشروعيته من غير أدنى الحل، فيبطل.

(۱۳۱) قال صاحب المدارك «۱» إنه مذهب الاصحاب لا أعلم فيه مخالفا، و

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۸۹، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۹۷

و هل يجوز اختيارا؟ قيل: نعم، و قيل: لا، و هو الأكثر (۱۳۲)، استدل عليه مضافا إلى العمومات بفحوى ما دل على جواز عدول المتمتع إلى حج الافراد مع الضرورة فان الضرورة إذا كانت مسوغة للعدول من الافضل إلى المفضول كانت مسوغة للعكس بطريق أولى.

و يتحصل أن الأدلة ثلاثة:

الأول: دعوى الاجماع. و هى إن تمت لا تصلح دليلا لعدم إحراز كونه إجماعا تعبديّا بعد وجود غيره من الأدلة.

الثانى: العمومات و لعل المراد بها ما دل على جواز عدول المفرد إلى التمتع، و لكنه قاصر عن إفادة المدعى، لأنه إنما يدل على مشروعية العدول أما إجزاء التمتع لمن وظيفته الافراد فلا دلالة له عليه.

الثالث: الاولوية المزبورة، و هى ممنوعة لا شاهد لها فهى بالقياس أشبه.

ثم إنه بناء على تقديم العمرة المفردة اختيارا على الحج يشكل تحقق الاضطرار.

---

(۱۳۲) المقصود هو إتيان من وظيفته الافراد بحج التمتع اختيارا.

و الوجه عدم الجواز، لما تقدّم «۱» من نفى مشروعية المتعة لأهل مكة و غيرهم ممن كان دون حدّ التمتع.

و قد استدل مدعى الجواز بوجوه:

الأول: الإجماع، و هو واضح البطلان بعد وجود المخالف، بل فى المتن أن

---

(۱)- تقدم فى تحديد البعد المعتبر فى التمتع.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۳۹۸

....

الأكثر على عدم الجواز.

الثانى: أن حج التمتع عبارة عن حج الإفراد و زيادة، فلا يمنع من العدول لأنه جاء باعمال حج الإفراد.

و فيه:

أولا: أنه يمكن أن يكون الاختلاف بين نوعى الحج، كالاختلاف بين صلاة الظهر و العصر و الصبح فى كون كل منهما مشتملا على عنوان قصديّ، فقصد غيره لا يحققه.

و ثانیا: أن هناک أمرا معتبرا فی حج الإفراد و هو الإحرام من المیقات، أو من دویرة أهله، مع أن إحرام حج التمتع من مکة، فهما یختلفان فی هذا الأمر.

الثالث: ما دل من النصوص علی جواز تمتع المکی و هو روایة عبد الرحمن بن الحجاج «۱»، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام- فی حدیث- قال: «سألته عن رجل من أهل مکة یخرج إلی بعض الأمصار ثم یرجع إلی مکة فیمر ببعض المواقیت أله أن یتمتع؟ قال: ما أزعم أن ذلک لیس له لو فعل و کان الاهلال أحب إلیّ».

کما تدل علیه روایة عبد الرحمن بن الحجاج و عبد الرحمن بن أعین، عن أبی الحسن علیه السّلام. فلاحظها.

و لا یخفی أنها تختص بمن کان مسافرا من مکة و مرّ ببعض المواقیت حین رجوعه و هو مما سیأتی الکلام فیه.

و محل الکلام- کما فی «الجواهر «۲»»- من کان فی مکة و أراد الحج، و هی لا تدل علی جواز التمتع له، فالتمسک بعمومات ما دل علی نفی المشروعیة لأهل مکة

---

(۱)- وسائل الشیعة ج ۸/ باب ۷: من ابواب اقسام الحج، ح ۲.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۴۹، الطبعة الاولی.

و لو قیل: بالجواز لم یلزمهم هدی (۱۳۳). و شروطه ثلاثة: النیّة (۱۳۴). و ان یقع فی أشهر الحج (۱۳۵)، و نحوهم متعین.

---

(۱۳۳) لعله «۱» لاجل دعوی کون الهدی جبرا لعدم الاحرام من المیقات المنتفی فی الفرض، لأنّ میقات أهل مکة نفس مکة و قد أحرموا منه الحج فلا موضوع للجبر.

و فیه:

أولا: أن دلیل الهدی لا ظهور له فی ذلک بل هو ظاهر فی کونه حکما تعبّدیا علی من أتی بحج التمتع.

و ثانیا: أن التعلیل أخص من المدعی، إذ قد یکون منزله المیقات، أو غیر مکة فیفوته الإحرام من المکان المفروض علیه. فلاحظ.

(۱۳۴) اعتبارها واضح لاجل أنه عبادة، فیعتبر فیه النیة.

(۱۳۵) لدلالة الآیة علیه و هی قوله تعالی: الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومٰاتٌ «۲» و سیأتی ما یدل علی لزوم وقوع الاحرام فی أشهر الحج، و لو لم یکن جزءا للحج و کان شرطا.

---

(۱)- لعلّه- أیضا- لما فی روایة الاعرج من ان الاضحی علی أهل الامصار. فراجع.

(۲)- سورة البقرة، ۲: ۱۹۷.

و ان یقعد احرامه من میقاته، أو من دویرة أهله ان کان منزله دون المیقات (۱۳۶).

[القران]

و أما القران:

و أفعال القارن و شروطه كالمفرد، غير انه يتميز عنه بسياق الهدى عند إحرامه (۱۳۷).

---

(۱۳۶) كما سيجيء إن شاء اللّه تعالى.

(۱۳۷) هذا هو المشهور و فى مقابله قول آخر يحكى عن ابن أبى عقيل «۱» و هو أن القارن معتمر أولا و لا يحل من العمرة حتى يفرغ من الحج.

و يدل على القول المشهور النصوص الكثيرة المصرحة بعدم الفرق بين حج الإفراد و القران إلّا بسياق الهدى، ك:

رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «إنما نسكك الذى يقرن بين الصفا و المروة مثل نسكك المفرد ليس بأفضل منه إلا بسياق الهدى ... الحديث «۲»».

و رواية منصور، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «لا يكون القارن إلا بسياق الهدى و عليه طوافان بالبيت، و سعى بين الصفا و المروة، كما يفعل المفرد فليس بأفضل من المفرد إلا بسياق الهدى «۳»». و نحوهما غيرهما، فراجع مضانّها.

و قد استدل للقول الآخر بوجوه:

---

(۱)- حكاه عنه العلامة فى مختلف الشيعة، ج ۴: ص ۲۴.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۶.

(۳)- المصدر، ح ۱۰.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۰۱

....

الأول: ما روى من حج النبى صلّى اللّه عليه و آله فإنه لم يذكر فيها أنه اعتمر بعد الحج، بل كانت عمرته قبل الحج و لم يتحلل من إحرامه منهما، لكنه سائق هدى فلم يفترق حجه من حج غيره من المسلمين الذى جعله حج تمتع إلا بعدم التحلل، خصوصا بملاحظة قوله صلّى اللّه عليه و آله دخلت العمرة فى الحج.

الثانى: رواية «العلل»، عن الفضيل بن عياض، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «أنه سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن الاختلاف فى الحج فبعضهم يقول: خرج رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله مهلا بالحج و قال بعضهم مهلا بالعمرة و قال: بعضهم خرج قارنا و قال: بعضهم ينتظر أمر اللّه عز و جل، فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: علم اللّه عز و جل إنها حجة لا يحج بعدها، فجمع اللّه له ذلك كلّه فى سفرة واحدة، ليكون جميع ذلك سنّة لأمته، فلمّا طاف بالبيت و بالصفا و المروة، أمره جبرئيل أن يجعلها عمرة إلّا من كان معه هدى، فهو محبوس على هديه، لا يحلّ لقوله عز و جل: حتّى يبلغ الهدى محلّه فجمعت له العمرة و الحج ... «۱»».

الثالث: ما فى المرسل «۲» من إنكار عثمان على علىّ امير المؤمنين عليه السّلام، لأنّه قرن بين الحج و العمرة بقوله: لبيك بحجة و عمرة معا.

الرابع: رواية الحلبى المتقدمة إذ فيها: «أيما رجل قرن بين الحج و العمرة فلا يصلح إلّا أن يسوق الهدى قد أشعره أو قلّده، و الإشعار أن يطعن فى سنامها بحديدة، حتى يدميها، و إن لم يسق الهدى فليجعلها متعة».

---

(۱)- الصدوق، محمّد بن على: علل الشرائع، ج ۲: ص ۱۱۸/ ح ۳، ط دار الحجّة.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۱: من ابواب الاحرام، ح ۷.

البيهقى، احمد بن حسين: السنن الكبرى، ج ۴: ص ۳۵۲، ط دار المعرفة.

الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: تهذیب الاحکام، ج ۵: ص ۸۵/ المسألة ۲۸۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۰۲

....

و جمیع هذه الوجوه محل خدشة:

أما الأول: فعدم ورود ما یدل علی عدم الاعتمار بعد لا یدل علی أن حج القران کالتمتع، کیف و صریح النص أنه نوی الإفراد، فمن الممکن أن یکون قدّم عمرة حج الإفراد، أو لم یأت بالعمرة أصلا، لکون حجه استحبابیّا.

و قوله صلّی اللّه علیه و آله: «دخلت العمرة فی الحج» ینظر فیه إلی حج الناس، بعد ما أمرهم بجعل أعمالهم عمرة، فلا دلالة له إلّا علی ارتباط حج التمتع بها.

و أما الثانی: فالروایة ضعیفة السند مفککة التعبیر مما و قد یدّعی أن المضامین لیست من الامام علیه السّلام.

و أما الثالث: فقد روی المرسل بنحوین، احدهما: إنکار عثمان علی علیّ علیه السّلام- کما فی «الجواهر «۱»»- و الآخر علی العکس- کما فی «المدارک «۲»»-، فعلی الأول: یمکن أن یکون إنکار عثمان علی الإمام علیه السّلام لأجل أنه جاء بحج التمتع، فعدل عنه ظاهرا بهذا اللفظ و هو لا یدل علی القران فی العمرة کیف و هذا اللفظ مما یقال فی إحرام حج التمتع.

و علی أی حال، فالروایة مرسلة مرویة من طرق العامة. و أنه قال فی «المدارک «۳»» أنها موجودة فی کتبنا.

و أما الرابع: و هو عمدة الوجوه، لصحة سند الروایة فقد حکی عن الشیخ رحمه اللّه «۴» توجیهها بان المراد القران بین الحج و العمرة باللفظ بان یقول: «إن

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۵۲، الطبعة الاولی.

(۲)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۹۴، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۳)- المصدر، ص ۱۹۵.

(۴)- الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: تهذیب الاحکام، ج ۵: ص ۴۲، ح ۱۲۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۰۳

....

لم یکن حجة فعمرة». فینوی الحج، فان لم یتم له الحج جعلها عمرة مبتولة، و أید ذلک بما ورد من استحباب الاشتراط المذکور.

و هو بعید عن ظاهر لفظ الروایة. و لذلک وجهها فی «المدارک «۱»» بان أقصی ما تدل علیه هذه الروایة أنه من قرن بین الحج و العمرة فی النیة یلزمه السیاق، و لا یلزم من ذلک وجوب تقدیم العمرة علی الحج، و لا عدم التحلل منها إلا بالتحلل من الحج، کما ذکره ابن أبی عقیل «۲» خصوصا مع التصریح فی أول الروایة بعدم الفرق بین القران و الافراد إلا بالسیاق.

و وجهها فی «الجواهر «۳»»: بأن المراد أنه لا یصلح القران بجمع الحج و العمرة، إذ لیس القران إلا أن یسوق الهدی لا کما یصفه العامة من القران الذی هو الجمع بینهما باحرام و احد.

أقول: صریح صدر الروایة- کما عرفت- عدم الفرق بین حج القران و الإفراد إلا بالهدی. و علیه، فلا بد من حمل الذیل علی بعض المحامل، فلا یهمنا تعیین هذه الوجوه أو ذکر غیرها. فالتفت.

ثم إن إحرام القران یتحقق بالتلبیة و الاشعار و التقلید و هذا الحکم لا إشکال فیه لدلالة النصوص علیه، کروایة معاویة بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:

«یوجب الإحرام ثلاثة أشیاء: التلبیة، و الاشعار، و التقلید؛ فاذا فعل شیئا من هذه الثلاثة فقد أحرم «۴»».

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۹۴، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- حکی عنه کما فی «مختلف الشیعهٔ»، ج ۴: ص ۲۴.

(۳)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۵۵، الطبعهٔ الاولی.

(۴)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸/ باب ۱۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۲۰.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۰۴

و إذا لبّی استحب له اشعار ما یسوقه من البدن (۱۳۸)، و هو أن یشق سنامه من الجانب الأیمن، و یلطّخ صفحته بدمه (۱۳۹). و إن کان معه بدن دخل بینها، و اشعرها یمینا و شمالا (۱۴۰).

و التقلید: أن یعلّق فی رقبهٔ المسوق نعلا، قد صلی فیه. و الإشعار و التقلید للبدن. و یختص البقر و الغنم بالتقلید. و لو دخل القارن أو المفرد مکهٔ، و أراد الطواف جاز (۱۴۱)،

(۱۳۸) ذکر فی «المدارک «۱»» أنه لا دلیل علی ذلک سوی إطلاقات ما دل علی استحباب الاشعار.

و فیه: أنه لا اطلاق لدینا فی ذلک، بل کل النصوص واردهٔ فی بیان کیفیهٔ الاشعار أو نحو ذلک من الجهات. و لعله یجیء بعض الکلام فیه فیما بعد.

(۱۳۹) کیفیهٔ الإشعار بهذا النحو مما تدل علیه النصوص «۲» مجموعا فراجعها.

(۱۴۰) کما تدل علیه روایهٔ جمیل «۳».

و الأمر سهل فیه و فی التقلید و شئونه فلا نطیل فیه الکلام لاستحبابهما و قلهٔ الابتلاء به.

(۱۴۱) الکلام فی موردین:

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۱۹۴، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸/ باب ۱۲: من ابواب اقسام الحج.

(۳)- المصدر، ح ۷.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۰۵

....

الأول: فی جواز الطواف للمفرد و القارن إذا دخلا مکهٔ قبل الحج.

الثانی: فی جواز الطواف للمتمتع بعد إحرامه للحج.

أما جواز الطواف الواجب للمفرد و القارن و تقدیمه علی الحج، فهو مما لا إشکال فیه بحسب النصوص و إن ادعی الاجماع علی لزوم الترتیب و تأخیر طواف الحج علی أعماله، و لکن الاجماع لم یثبت. و أما النصوص فهی:

روایهٔ حمّاد بن عثمان قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن مفرد الحج أ یعجل طوافه أو یؤخره؟ قال: «هو و اللّه، سواء عجّله أو أخّره «۱»».

و روایهٔ زرارهٔ، قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن مفرد للحج یدخل مکهٔ یقدم طوافه أو یؤخره؟ فقال: «سواء «۲»».

و روایته الاخری قال: سألت أبا جعفر علیه السّلام عن مفرد الحج یقدم طوافه أو یؤخره؟ قال: «یقدمه، فقال: رجل إلی جنبه لکن شیخی لم یفعل ذلک، کان إذا قدم أقام بفخّ حتی إذا رجع [ر ا ح، خ ل] الناس إلی منی راح معهم. فقلت له: من شیخک؟ فقال: علی

بن الحسين عليه السّلام. فسألت عن الرجل فإذا هو أخ على بن الحسين عليه السّلام لأمه «۳»».

و روايهٔ إسحاق بن عمار- فى حديث- قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن المفرد للحج إذا طاف بالبيت و بالصفا و المروهٔ أ يعجل طواف النساء؟ قال: «لا، إنما طواف النساء بعد ما يأتى من منى «۴»».

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ، ج ۸/ باب ۱۴: من ابواب اقسام الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۳.

(۴)- المصدر، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۰۶

....

و روايـهٔ حماد قـد يـدعى أنها غير ظاهرهٔ فى السؤال عن التقديم على أعمال الحج، بل يمكن أن يكون السؤال فيها عن لزوم الفوريهٔ و عـدمها بعـد الفراغ عن أعمال منى. و لكن لو سـلم إجمالها فهى تحمل على التقـديم لا المسارعهٔ بقرينهٔ الروايات الاخرى، فان روايتى زرارهٔ الثانيـهٔ و إسـحاق بن عمار صـريحتان فى ذلك، و روايـهٔ زرارهٔ الاولى ظاهرهٔ لظهور الـدخول إلى مكهٔ فى الدخول قبل الحج، و ظهور لفظ التقديم فى الاتيان قبل الحج، إذ التقديم ظاهر فى القبليهٔ لا مجرد المسارعهٔ.

و عليه، فمقتضـى هذه النصوص هو الالتزام بجواز إتيان المفرد و القارن بطواف حجه قبل أن يأتى باعمال الحج الأخرى. و لا معارض لها، فيتعين الأخذ بها.

و أما جواز تقديم طواف الحج للمتمتع، فالنصوص على طوائف ثلاث:

الأولى: ما دل على جواز التقديم بقول مطلق، ك:

روايهٔ ابن بكير و جميل- جميعا- عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام: «أنهما سألاه عن المتمتع يقدم طوافه و سعيه فى الحج، فقال: هما سيّان قدمت أو أخرت «۱»».

و روايهٔ عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا ابراهيم عليه السّلام عن الرجل يتمتع ثم يحل بالحج فيطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروهٔ قبل خروجه إلى منى؟ فقال: «لا بأس «۲»».

و نحوها روايهٔ على بن يقطين «۳» عن أبى الحسن عليه السّلام.

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ، ج ۸/ باب ۱۳: من ابواب اقسام الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۰۷

....

الثانيهٔ: ما دل على عدم جواز التقديم، و هو روايهٔ أبى بصير قال: «قلت:

رجل كان متمتعا و أهل بالحـج؟ قال: لا يطوف بالبيت حتى يأتى عرفات فان هو طاف قبل أن يأتى منى من غير علـهٔ فلا يعتـد بـذلك الطواف «۱»».

الثالثهٔ: ما دل على جواز التقديم فى موضوع خاص و هو المضطر، كالشيخ الكبير و الحائض، ك:

رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا بأس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير، و المرأة تخاف الحيض قبل أن تخرج إلى منى «۲»».

و رواية إسماعيل بن عبد الخالق، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «لا بأس أن يعجل الشيخ الكبير، و المريض، و المرأة، و المعلول طواف الحج قبل أن يخرج إلى منى «۳»».

و رواية إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن المتمتع إذا كان شيخا كبيرا أو امرأة تخاف الحيض يعجل طواف الحج قبل أن يأتى منى؟ فقال:

«نعم، من كان هكذا يعجّل «۴»».

و قد ذهب فى «المدارك «۵»» إلى الجواز عملا بالطائفة الاولى من النصوص، أما رواية أبى بصير فقد ذهب إلى ضعف سندها لضعف جملة من رجاله. و لم يتعرض للطائفة الثالثة بقليل و لا كثير و لم يثبت إجماع قطعى على خلافه.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۳: من ابواب اقسام الحج، ح ۵.

(۲)- المصدر، ح ۴.

(۳)- المصدر، ح ۶.

(۴)- المصدر، ح ۷.

(۵)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۹۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۰۸

....

و فى قباله التزم صاحب الجواهر «۱» بعدم الجواز اختيارا تبعا للأصحاب، بدعوى أن ضعف رواية أبى بصير منجبر بعمل الأصحاب. مع أن مفهوم نصوص الطائفة الثالثة يقيّد إطلاق الطائفة الاولى.

و فيه: أما انجبار ضعف رواية أبى بصير فغير مسلم، إذ لو فرض جابرية عمل المشهور، فلا يحرز استناد المشهور فى العمل إليها بعد وجود دعوى المفهوم للروايات الأخرى.

و أما دعوى المفهوم، ففيها أن روايتى الحلبى و اسماعيل لا مفهوم لها سوى مفهوم اللقب و هو غير ثابت. و أما رواية إسحاق، فالشرط مذكور فى كلام السائل و لا ظهور للفظ «من» الوارد فى كلامه عليه السّلام فى كونه للشرط.

هذا، و لكن الانصاف ظهور هذه الطائفة فى اختصاص الحكم بالمضطر، و لكن هذا لا يقتضى تقديمها على الطائفة الاولى لوجوه ثلاثة:

الأول: ظهور الطائفة الاولى فى كون السؤال عن الحكم بلحاظ العنوان الأولى و هو عنوان المتمتع لا العنوان الثانوى و هو عنوان المضطر، فظهور الطائفة الثالثة يصادم ظهور الطائفة الاولى فى كون الحكم بلحاظ العنوان الأولى لا الثانوى.

الثانى: ظهور الطائفة الاولى فى التخيير بين التقديم و التأخير كما هو ظاهر قوله: «هما سيّان»، مع أن المضطر الذى يعلم بفوات الطواف عليه لو أخّر يلزمه التعجيل. فتقييد الطائفة الاولى بالثالثة يقتضى إلغاء هذا الظهور أيضا.

الثالث: ما يظهر من التعليل فى رواية إسحاق المذكورة فى المورد الاول من قوله عليه السّلام: «إنما طواف النساء بعد ما يأتى من منى»، فان ظاهر عمومه و حصره

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۶۲، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۰۹

....

جواز الاتيان بغير طواف النساء قبل المجي‌ء من منى للحاج المتمتع.

فهذه الوجوه الثلاثة تقضي بالتصرف بظهور الطائفة الثالثة بحملها على بيان لزوم التعجيل للمضطر أو رجحان التعجيل له في قبال غيره الذي لا يرجح له أحدهما أو يرجح له التأخير. إذ لا نصوصية لها في موردها مع مصادمة ظهورها لجملة من الظهورات.

و لعل ما ذكرنا هو الوجه في استيضاح صاحب المدارك للعمل بالطائفة الاولى و عدم المعارض لها. فتدبر.

هذا كله بالنسبة إلى الطواف الواجب. أما الطواف المستحب، فقد ذهب صاحب المدارك «۱» إلى جوازه للمفرد و القارن للاصل الخالي عن المعارض، و ذكر في «الجواهر «۲»» أن المراد بالاصل المطلقات الدالة على رجحان الطواف.

أقول: إن كان البحث في مشروعية الطواف لاحتمال تقييد رجحانه بغير هذا المورد كان لما ذكره صاحب الجواهر وجه، إذ المطلقات تتكفل إثبات رجحانه مطلقا و لا مقيد لها، و يتعين أن يكون نظر المدارك إليها.

و أما إذا كان البحث- كما هو الظاهر- في مشروعية الطواف لاحتمال عدم مشروعيته لإخلاله بالاحرام، فلا وجه للتمسك بالمطلقات، لعدم النظر فيها إلى هذه الجهة قطعا، بل يتعين أن يكون المراد بالاصل في كلام المدارك هو الاصل العملي أعني: أصالة البراءة من تقييد الاحرام بعدم الطواف قبل الحج، فيثبت عدم مانعية الطواف به فيكون مشروعا. فلاحظ.

و أما الطواف المستحب للمتمتع بعد إحرامه للحج قبل الخروج إلى منى.

---

(۱)- العاملي، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۹۷، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۵۸، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۱۰

....

ففيه قولان أشهرهما المنع- كما في «المدارك «۱»»-. و استدل له برواية الحلبي قال: «سألته عن الرجل يأتي المسجد الحرام يطوف بالبيت؟ قال: نعم، ما لم يحرم».

و اختصاصها بالمتمتع يبتني على استظهار إرادة إنشاء الاحرام و إحداثه من قوله: «يحرم»، لا إرادة كونه في حال الاحرام، و استظهار إرادة إنشائه من مكة لا الأعم منها و غيرها. و إلا فلو اريد منه كونه في حال الاحرام، يعني ما لم يكن محرما، أو اريد ما لم يحدث إحرامه من المكان الموقت له لم يكن له ظهور في خصوص المتمتع بل في خصوص غيره على الاول. و في الأعم منه و من غيره على الثاني. و كلا الاستظهارين محلّ تأمّل.

و على كل حال، فلو سلم اختصاصها بالتمتع فهي معارضة ب:

رواية إسحاق بن عمار، عن أبي الحسن عليه السّلام، قال: ... و سألته عن الرجل يحرم بالحج من مكة ثم يرى البيت خاليا فيطوف به قبل أن يخرج عليه شي‌ء؟

«فقال: لا «۲»».

و رواية عبد الحميد بن سعيد، عن أبي الحسن الأوّل عليه السّلام، قال: سألته عن رجل أحرم يوم التروية من عند المقام بالحج، ثم طاف بالبيت بعد إحرامه و هو لا يرى أن ذلك لا ينبغي أ ينقض طوافه بالبيت إحرامه فقال: «لا، و لكن يمضي على إحرامه «۳»».

---

(۱)- العاملي، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۱۹۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۳: من ابواب اقسام الحج، ح ۷.

(۳)- المصدر، ج ۹/ باب ۸۳: من ابواب الطواف، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۱۱

لكن يجدّد أن التلبية عند كل طواف لئلا يحلّا على قول (۱۴۲).

---

(۱۴۲) قد عرفت جواز الطواف الواجب و المندوب للقارن و المفرد. و قد وقع الكلام فى لزوم التلبية بعد الطواف. و فى المسألة أقوال: الأول: لزوم التلبية لكل منهما و بدونها يحلان و ينقلب حجهما عمرة. و هو قول الشيخ فى «النهاية «۱»» و موضع من «المبسوط «۲»» على ما قيل.

الثانى: أن المفرد يحل بترك التلبية دون القارن و هو المنسوب إلى الشيخ فى «التهذيب «۳»».

الثالث: أن التلبية تلزم القارن دون المفرد و هو المحكى عن المرتضى «۴» و المفيد «۵» و لم يتعرضا للاحلال و عدمه.

الرابع: أن التحلل يحصل بالنية دون الطواف و لا يجب تجديد التلبية و هو اختيار المتن و ابن إدريس «۶».

و قبل بيان منشأ كل قول ينبغى ذكر روايات الفرع المزبور و هى كثيرة:

فمنها: رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «إنى اريد الجواز بمكة فكيف أصنع؟ قال: إذا رأيت الهلال هلال ذى الحجة فاخرج إلى الجعرانة فاحرم منها بالحج. فقلت له: كيف أصنع إذا دخلت مكة اقيم إلى التروية

---

(۱)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ۱۷۲، الطبعة الاولى.

(۲)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۱۱، الطبعة الاولى.

(۳)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام، ج ۵: ص ۴۴، الطبعة الاولى.

(۴)- المرتضى، على بن الحسين: جمل العلم و العمل، ص ۱۰۴ (سلسلة الينابيع الفقهية، ج ۷).

(۵)- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان: المقنعة، ص ۳۹۱، طبعة مؤسسة النشر الاسلامى.

(۶)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۴۹۶، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۱۲

....

لأطوف بالبيت؟ قال: تقيم عشرا لا تأتى الكعبة إنّ عشرا لكثير إنّ البيت ليس بمهجور، و لكن إذا دخلت مكة فطف بالبيت واسع بين الصفا و المروة قلت له:

أ ليس كل من طاف و سعى بين الصفا و المروة فقد أحلّ؟ فقال: إنك تعقد بالتلبية.

ثم قال: كلما طفت طوافا و صليت ركعتين فاعقد طوافا بالتلبية «۱»».

و منها: رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن المفرد للحج هل يطوف بالبيت بعد طواف الفريضة؟ قال: نعم، ما شاء و يجدد التلبية بعد الركعتين و القارن بتلك المنزلة يعقدان ما أحلا من الطواف بالتلبية «۲»».

و منها: رواية زرارة، قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «من طاف بالبيت و بالصفا و المروة أحل، أحب أو كره «۳»».

و مثلها رواية ابن بكير بزيادة «إلّا من اعتمر فى عامه ذلك أو ساق الهدى و أشعره و قلده «۴»».

و منها: رواية معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل لبّى بالحج مفردا فقدم مكة و طاف بالبيت و صلّى ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السّلام و سعى بين الصفا و المروة قال: فليحل و ليجعلها متعة إلا أن يكون ساق الهدى «۵»».

و منها روايهٔ يونس بن يعقوب، عمن أخبره عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «ما

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ، ج ۸/ باب ۱۶: من ابواب اقسام الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۵.

(۴)- الصدوق، محمد بن على: من لا يحضره الفقيه، ج ۲: ص ۳۱۲/ المسألهٔ: ۲۵۴۶.

(۵)- وسائل الشيعهٔ، ج ۸/ باب ۵: من ابواب اقسام الحج، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۱۳

....

طاف بين هذين الحجرين الصفا و المروهٔ أحد إلا أحلّ إلا سائق هدى «۱»».

و منها: روايهٔ أبى بصير، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل يفرد الحج فيطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروهٔ، ثم يبدو له أن يجعلها عمرهٔ فقال: إن كان لبّى بعد ما سعى قبل أن يقصر فلا متعهٔ له «۲»».

و منها: روايهٔ زرارهٔ قال «جاء رجل إلى أبى جعفر عليه السّـلام و هو خلف المقام فقال: إنى قرنت بين حجهٔ و عمرهٔ فقال له: هل طفت بالبيت؟ فقال: نعم، فقال:

هل سقت الهدى؟ فقال: لا قال: فأخذ أبو جعفر عليه السّلام بشعره و قال: أحللت، و اللّه «۳»».

و منها: روايـهٔ الفضل بن شاذان المرويهٔ فى «العلل»، عن الرضا عليه السّـلام- فى حديث-. «... إنما امروا بالتمتع الى الحج لانه تخفيف ... و أن لاـ يكون الطواف بـالبيت محظورا لاـن المحرم إذا طـاف بـالبيت أحـلّ إلّا لعلـهٔ فلو لا التمتع لم يكن للحاج أن يطوف لانه إن طاف أحلّ و أفسد إحرامه و يخرج منه قبل أداء الحج ... الحديث «۴»».

و منها: روايهٔ زرارهٔ «۵»، عن أبى جعفر عليه السّـلام، قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام- فى حديث-. «... قلت فما الذى يلى هذا؟ قال: ما يفعله الناس اليوم يفردون الحج فإذا قدموا مكهٔ و طافوا بالبيت أحلّوا و إذا لبّوا أحرموا فلا يزال يحل و يعقد

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ، ج ۸/ باب ۵: من ابواب اقسام الحج، ح ۶.

(۲)- المصدر، ح ۹.

(۳)- المصدر، ح ۷.

(۴)- المصدر/ باب ۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۲۷.

(۵)- المصدر/ باب ۴: من ابواب اقسام الحج، ح ۲۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۱۴

....

حتى يخرج إلى منى بلا حج و لا عمرهٔ». و نحوها روايهٔ عمر بن أذينهٔ «۱».

و منهـا: روايـهٔ معاويـهٔ بن عمار، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «سألته عن رجل أفرد الحـج فلما دخل مكـهٔ طاف بالبيت، ثم أتى أصحابه و هم يقصرون فقصر معهم ثم ذكر بعد ما قصر إنه للحج مفرد فقال ليس عليه شىء إذا صلى فليجدد التلبيهٔ «۲»».

و منها: روايـهٔ ابراهيم بن ميمون، قلت لأبى عبـد اللّه عليه السّـلام: «إن أصـحابنا مجاورون بمكـهٔ و هم يسألونى لو قـدمت عليهم كيف يصـنعون؟ قـال: قـل لهم إذا كـان هلاـل ذى الحجـهٔ فليخرجـوا الى التنعيم فليحرموا و ليطوفوا بـالبيت و بين الصـفا و المروهٔ ثم يطوفوا

فيعقدوا بالتلبية عند كل طواف ... «۳».

و منها: رواية صفوان بن يحيى، قال: قلت لأبى الحسن على بن موسى عليه السّلام:

«إن ابن السراج روى عنك أنه سألك عن الرجل يهل بالحج، ثم يدخل مكة فطاف بالبيت سبعا و سعى بين الصفا و المروة فيفسخ ذلك و يجعلها متعة فقلت له: لا فقال: قد سألنى عن ذلك فقلت له: لا و له أن يحل و يجعلها متعة ... «۴»».

هذا مجموع الروايات و الاحتمالات فى مؤثرية الطواف ثلاثة:

الأول: انقلاب الحج إلى عمرة بالطواف و صيرورة الحج تمتعيا.

الثانى: الاحلال من الاحرام بالطواف و انعقاده بالتلبية.

الثالث: الاحلال منه بالطواف إذا لم يلبّ، فيكون عدم التلبية قيدا فى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۳: من ابواب اقسام الحج، ح ۱۸.

(۲)- المصدر، ج ۹/ باب ۱۱: من ابواب التقصير، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۹: من ابواب اقسام الحج، ح ۴.

(۴)- المصدر/ باب ۲۲: من ابواب الاحرام، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۱۵

....

الاحلال. و أما اختصاص الحكم بالمفرد أو القارن أو عمومه لهما فقد عرفت الكلام فيه.

و فى قبال هذه الاحتمالات مذهب المتن و هو عدم تأثير الطواف فى الاحلال و إنما الاحلال يكون بالنية. و هو مذهب صاحب الجواهر «۱».

و الذى يظهر من الروايات من الاحتمالات الثلاثة هو الثانى و بالخصوص رواية العلل المعبرة بفساد الاحرام بالطواف.

و لكن صاحب الجواهر ذهب إلى لزوم التصرف فى ظهور الروايات- بعد تسليمه فى نفسه- لقرائن كثيرة:

منها: ما فى رواية معاوية بن عمار من تعميم الأمر بالتلبية للمفرد و القارن بقوله: «يعقدان ما أحلّا بالتلبية» بضميمة ما سيأتى من بيان استحباب التلبية للقارن، فيكون ذلك قرينة على استحبابها للمفرد أيضا فى هذه الرواية للأمر لهما بلفظ واحد، و يكون ذلك قرينة على إرادة الاستحباب من سائر الروايات.

و منها: شدة استبعاد الاحلال قهرا بالطواف و هو مما تدل عليه الروايات.

و منها: أن انعقاد الاحرام أمر لا بدّ و أن يتحقق بالقصد و النية، لانه عبادة، مع ظهور بعض الروايات فى انعقاد الاحرام بالتلبية قهرا.

و منها: ما دل على حصر الاحلال بالتقصير، فيدور الأمر بين تقييده بهذه النصوص و بين التصرف فيها بحملها على غير ظاهرها.

و منها: أن تبدل الحج إلى التمتع موجود فى روايات العامة مما يؤيد حملها على التقية أو غيره من المحامل خصوصا بملاحظة اختلافها فى تعيين حد التلبية بين ما بعد الطواف و ما بعد صلاته و ما بعد السعى مما يكشف عن عدم تحقق

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۷۰، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۱۶

....

الاحلال، و إلا فلا معنى للسعى بدون إحرام لو كان يحلّ بالطواف و يلتفت إلى حكمه بعد السعى.

و الإنصاف أن شيئا مما ذكره لا يصلح لصرف ظهور الروايات- لو سلم فی نفسه-.

أما الأولی: فلا تفيد استعمال الصيغة فی الطلب الندبی، بل يمكن أن تكون مستعملة فی النسبة الطلبية الناشئة عن إرادتين إحداهما حتمية و الثانية غير حتمية، نظير قول الآمر: «اغتسل للجنابة و الجمعة». فالطلب المتعلق بأمرين فی استعمال واحد لا ينافی وجوب أحدهما و استحباب الآخر- كما حقق فی الاصول-، و بالأخص علی مذهب النائينی رحمه اللّه «۱» الذی يری خروج الوجوب و الندب عن مدلول الكلام.

و أما الثانية: فيدفعها أنه لا وجه لاستبعاد الاحلال العمدی بعد ما كان الاحرام أمرا جعليا بيد الشارع سواء قلنا إنه ذو حقيقة منحازة عن أعمال الحج يترتب عليه آثار شرعية، كالطهارة. أو قلنا إنه لا حقيقة له إلا الشروع فی الحج، كالاحرام فی الصلاة- كما يذهب إليه صاحب المستند «۲»-.

و أما الثالثة: فما يظهر منه انعقاد الاحرام بالتلبية قهرا ليس إلا رواية أبی بصير لقوله عليه السّلام فيها: «و إن كان لبّی بعد ما سعی قبل أن يقصر فلا متعة له «۳»»، فإنه ظاهر فی عدم الالتفات إلی كون التلبية سببا للتجديد.

---

(۱)- الكاظمی، الشيخ محمد علی: فوائد الاصول، ج ۱: ص ۱۳۶، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(۲)- النراقی، المولی احمد: مستند الشيعة، ج ۱۱: ص ۲۸۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵: من ابواب اقسام الحج، ح ۹.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج۱، ص: ۴۱۷

....

و لكن الإنصاف أنه لا دلالة لها علی ذلك، بل هی فی مقام نفی مشروعية المتعة بعد التلبية لاجل انعقاد الاحرام من جديد بها. أما أن انعقاد الاحرام بها قهری و لو مع عدم القصد، فهو أجنبی عن مفاد الرواية. فيتبع فی اعتبار النية فيه و عدمه دليله.

هذا مع ما سيأتی من عدم ظهورها فی كون التلبية سببا لتجديد الإحرام، فهی أجنبية عما نحن فيه بالمرة.

و أما الرابعة: فيدفعها: أن روايات الحصر تقيّد بهذه النصوص، و لا وجه للتصرف فيها و عدم تقييد الاطلاق دليل الحصر.

و أما الخامسة: فيدفعها: أن وجود مضمون الروايات فی نصوص العامة لا يسوّغ حملها علی التقية، و لا إختلاف فی الروايات من جهة حد التلبية، بل الاختلاف فيها فی السؤال، و هو لا يدل علی إختلاف التحديد، مع ما ستعرف من توجيهها بنحو يرفع التنافی بينها.

و قد ذكر قدّس سرّه غيرها من القرائن المرتبطة بنفی احتمال تبدل الحج إلی تمتع من عدم كون الفرض فی بعض الاحيان هو التمتع و عدم مشروعيته و نحو ذلك، و هو لو تم فانما ينفی الاحتمال الأول لا أنه يوجب صرف الروايات عن ظاهرها و حملها علی خلافه.

و بالجملة، إذا ثبت للروايات ظهور فی تحقق الاحلال بالطواف، فلا وجه لرفع اليد عنه بهذه القرائن. فينبغی لنا تصفح الروايات و معرفة مقدار دلالتها و عموم الحكم فيها للقارن و المفرد. فنقول:

أما رواية عبد الرحمن بن الحجاج، فهی تدل علی تحقق الاحلال بمجرد الطواف و صلاته و إن ورد فی كلام السائل ما يدل علی ارتكاز تحقق الاحلال

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج۱، ص: ۴۱۸

....

بعد الطواف و السعی، لكن قوله عليه السّلام: «كلما طفت طوافا و صليت ركعتين» بعد السؤال المزبور يكشف عن عدم دخالة السعی فی الاحلال خصوصا مع تعرض الامام عليه السّلام لصلاة الطواف مما يكشف عن كونه فی مقام التحديد، و يكشف ذلك أن ذكر السعی فی كلام السائل لغلبة وقوعه بعد الطواف. و ظاهر هذه الرواية كون موضوعها المفرد.

و أما روايـة معاوية بن عمار، فهى ظاهرة فى تحقق الاحلال بالطواف و لزوم تجديد التلبية بعد ركعتيه، كما أنها شاملة للمفرد و القارن صريحا.

و أما روايـة زرارة، فهى ظاهرة فى تحقق الاحلال بالطواف و السعى، لكن بقرينـة ما تقـدّم يحمل ذكر السعى على كونه غالبيا. و هى بإطلاقها تشمل جميع أفراد الحج.

و أما روايـة معاويـة بن عمار الثانيـة، فهى لا ترتبط بما نحن فيه، بل ترتبط بجواز العـدول من الافراد إلى التمتع، و إن كانت ظاهرة فى عدم تحقق الإحلال بطوافه، و لكن تحمل بقرينة ما دل صريحا على تحقق الاحلال على الامر ببقائه على الاحلال.

و أمـا روايـة يونس بن يعقوب، فهى ظـاهرة فى تحقق الاحلال بالسـعى لغير القارن، و هو مما لا يلتزم به أحـد و لا يقول به فقيه. فلعل ذكر السعى بالخصوص من باب ملازمته للطواف و عدم مشروعيته بدونه، فتأمل.

و أما رواية أبى بصـير، فهى تتكفل نفى مشروعية المتعة بعد التلبية و السؤال عن ذلك و لا دلالة لها على تحقق الاحلال، إذ يمكن أن تكون التلبية مؤكدة للإحرام لا مجدّدة.

و أما رواية زرارة الثانية، فهى لا تخلو عن غموض، إذ المقصود من أخذ

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۱۹

....

بشـعره أنه عليه السّـلام أخذ بشـعر الرجل بقصد التقصير و جعلها عمرة، فالتقصير لا بدّ له من نية فنفس أخذه عليه السّلام بدون إلفات سـابق لاـ يحقق الاحلال، و إن كان المقصود أخـذ بشـعره الكريم نفسه تعجبا أو تأسـفا، فلا وجه للتعجب أو التأسف بعـد إمكان عقد الاحرام بالتلبية فعلا. و على كل فهى مختصة بغير القارن.

و أما رواية «العلل»، فهى ظاهرة فى تحقق الاحلال بالطواف لغير المتمتع.

و أما رواية ابن بكير، فهى ظاهرة فى تحقق الاحلال لغير القارن.

و أما رواية ابراهيم بن ميمون، فهى ظاهرة فى لزوم التلبية عند كل طواف.

و إطلاقها من حيث الصلاة و عدمها يقيد بما دل على كون التلبية بعد الصلاة.

و أما رواية صفوان، فالكلام فيها هو الكلام فى رواية معاوية الثانية.

و أما رواية معاوية بن عمار الثانية، فهى و إن كانت ظاهرة فى وجوب التلبية لكن قوله عليه السّـلام: «إذا صـلى ...» لم يعرف وجهه، إذ الظاهر أنه جاء بجميع أعمال العمرة بخيال أنه متمتع، فالتعليق على الصلاة مع وقوعها لا يعرف وجهه.

و أما رواية زرارة الثالثة، فهى ظاهرة فى تحقق الإحلال بالطواف، و التجديد بالتلبية.

و بالجملة، فيتحصل مما ذكرناه حول دلالة هذه الروايات تحقق الاحلال بالطواف و ركعتيه و انعقاد الاحرام بالتلبية.

و هذا الحكم ثابت للمفرد بلا كلام، لاختصاص بعض الروايات به و لشمول إطلاق غيرها له من دون مقيد.

و أمـا القـارن، فاطلاـق بعض الروايـات يشـمله لكن صـريح بعضـها عـدم تحقق الاحلاـل منه بـالطواف، كروايـة ابن بكير و يونس بن يعقوب، كما أنه ظاهر روايتى معاوية و زرارة الثانيتين. و لا معارض لها سوى حسنة معاوية بن عمار

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۲۰

....

الأولى.

فلا وجه لحمل الأمر فيها على الاستحباب، إذ التعارض بين إثباتها الاحلال و نفى غيرها له، و لا يمكن الجمع بين النفى و الاثبات.

و عليه، فيتعين القول بالتخيير بينهما- يعنى فى المسألـة الاصوليـة-، فيمكن الالتزام بروايات عدم الاحلال، فتتجه فتوى صاحب الرياض

«۱» باحلال المفرد دون القارن. و أما القول بالعكس، فلا وجه له ظاهر اصلا.

و أما المتمتع، فاطلاق بعض الروايات يشمله، و لكن لم يتعرض له الاصحاب أصلا و لعل الوجه فيه أحد أمرين:

الأول: أنه لا معنى لانقلاب حجّه إلى تمتع بعد ما كان هو متمتعا، فالكلام الذى يجرى فى المفرد و القارن لا يتأتّى بالنسبة إليه.

الثانى: رواية ابن بكير بناء على أن المراد بمن اعتمر فى عامه من جاء بعمرة التمتع كناية عنه. فلاحظ.

و على كل، فالروايات المطلقة شاملة لحج التمتع، فمع عدم ثبوت التقييد لا محيص عن الالتزام بالمطلقات.

ثم إنه هل يجوز الطواف المستحب من جهة مانعيته للاحرام، أو لا؟

الظاهر جوازه لصراحة بعض النصوص فيه، كرواية عبد الرحمن بن الحجاج، و حسنة معاوية بن عمار، و رواية ابراهيم بن ميمون، كما أن بيان الاحلال بالطواف و لزوم التلبية من دون تعرض للنهى عنه أصلا مما يظهر فى جوازه. نعم، رواية العلل ظاهرة فى الحرمة لكنها لا تصلح لمعارضة هذه النصوص، فتدبر.

---

(۱)- الطباطبائى، السيد على: رياض المسائل، ج ۶: ص ۱۵۹، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۲۱

....

يبقى فى المقام شيء و هو بيان المراد من قول الماتن: «و الحق أنه لا يحل إلّا بالنية».

فقد استظهر المحقق الشيخ على «۱» أن المراد أنه لا يتحقق الاحلال بالطواف إلا بنيته، و يورد عليه:

أولا: ما ذكره المحقق المزبور من أن نية التحلل لا تتحقق، لان الطواف إذا قصد به التحلل يكون محرما و حرمته تستلزم فساده، فلا يتحقق به الاحلال لانه ليس طوافا مشروعا.

و ثانيا: أن اعتبار النية لا دليل عليه أصلا، إذ ظاهر الروايات تحقق التحلل بالطواف، فمع العمل بها لا وجه لاعتبار نية التحلل فيه.

و لكن هذين الوجهين إنما يردان بناء على ما استظهره المحقق من عبارته.

و أما بناء على ما استظهره صاحب المدارك «۲» من المراد أنه لا يحل إلا بنية العدول إلى العمرة. فالمعنى أن المفرد لا يتحلل قبل إكمال أفعال الحج إلا بنية العدول إلى العمرة، فيتحلل مع العدول باتمام أفعالها.

و عليه، فلا يتحقق التحلل بالنية إلا فى مورد يسوغ له العدول فيه الى العمرة- بناء على هذا-.

لا يتم هذان الوجهان، لبعدهما عن مراد المتن و عدم ارتباطهما به. هذا مع ما فى الأول من الاشكال فى نفسه، إذ لم تثبت حرمة الطواف المحلل بل عرفت جوازه بصريح النصوص.

---

(۱)- المحقق الثالث، على بن الحسين: جامع المقاصد، ج ۳: ص ۱۷۳، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- العاملى، السيد على: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۰۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۲۲

و قيل إنما يحل المفرد دون السائق. و الحق أنه لا يحل أحدهما الا بالنّية، لكن الأولى تجديد التلبية عقيب صلاة الطواف. و يجوز للمفرد إذا دخل مكة، أن يعدل إلى التمتع (۱۴۳).

ثم إن الحكم المزبور لا يختص بالطواف المندوب لعموم الأدلة كما لا يخفى.

---

(۱۴۳) هذا الحكم فى الجملة مما لا إشكال فيه و تدل عليه النصوص، كما روى فى حج النبى صلّى اللّه عليه و آله مع أصحابه حيث

أمرهم بالعدول الى التمتع و كرواية معاوية بن عمار المتقدمة فى التعليقة السابقة.

و لكن الإشكال فى اختصاص هذا الحكم بالمندوب أو عمومه للواجب بالأصل- كحجة الاسلام-، أو بالعرض- كالمنذور و شبهه-.

ثم إنه ذكر فى «المدارك «۱»» أن العدول إنما يتحقق إذا لم يكن ذلك فى نية المفرد ابتداء و إلا لم يقع الحج من أصله صحيحا، لعدم تعلق النية بحج الافراد فلا يتحقق العدول عنه كما هو واضح.

و ناقشه فى «الجواهر «۲»» بمنع توقف العدول على ذلك و بمنع انحصار الحكم فى العدول و بظهور رواية عبد اللّه بن زرارة قال: قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام: «أقرئ منى على والدك السلام- إلى أن قال:- و عليك بالحج أن تهل بالافراد و تنوى الفسخ إذا قدمت مكة فطفت و سعيت فسخت ما أهلت به و قلبت الحج عمرة- إلى أن قال:- فكذلك حجّ رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و هكذا أمر أصحابه أن يفعلوا أن

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۷۲، الطبعة الاولى.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۰۵، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۲۳

و لا يجوز ذلك للقارن (۱۴۴).

يفسخوا ما أهلّوا به و يقلبوا إلى عمرة ... الحديث «۱»». فانها ظاهرة فى كون نية الفسخ ص الاثناء من بداية العمل.

أقول: إنه و إن لم يؤخذ فى موضوع الحكم العدول، لكن أخذ فى موضوعه التلبية بالحج مفردا. و مع الالتفات إلى أنه سينوى المتعة فى الاثناء لا يمكن أن يتحقق منه نية الافراد لعلمه بعدم كونه حج إفراد.

و عليه، فلا يتحقق موضوع الحكم و هو التلبية بالحج مفردا.

بل هكذا الأمر حتى مع تخيله صحة نية الافراد و لو كان سيعدل فى الاثناء، إذ لو ينو حج الافراد حقيقة، بل ما هو بنظره حج إفراد، فهو نوى حج الافراد التخيلى.

و أما رواية عبد اللّه بن زرارة، فهى تحتمل وجهين:

أحدهما: أن يكون قدوم مكة قيدا لنية الفسخ.

الثانى: أن يكون قيدا للفسخ لا لنيته بان تتحقق النية من أول العمل.

و هى إنما تدل على المدعى على الاحتمال الثانى لا الأول، و هو لا دليل عليه، بل يشهد للأول ذيل الرواية، إذ أمره صلّى اللّه عليه و آله لاصحابه كان بعد قدومهم مكة لا من حين ابتداء العمل.

---

(۱۴۴) للنصوص الكثيرة الدالة على ذلك، كنصوص حجة النبى صلّى اللّه عليه و آله و عدم عدوله لأجل كونه قارنا. و كرواية معاوية بن عمار، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵: من ابواب اقسام الحجّ، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۲۴

....

عن رجل لبّى بالحج مفردا فقدم مكة و طاف بالبيت و صلى ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السّلام و سعى بين الصفا و المروة، قال: «فليحل و ليجعلها متعة إلا أن يكون ساق الهدى فلا يستطيع أن لبّى حتى يبلغ الهدى محله «۱»».

و هذا مما لا كلام فيه: إنما الكلام فيما إذا فقد الهدى لموت أو ضياع، فهل يستطيع العدول و الاحلال أولا؟.

قد يدعى أن مقتضى التعليل «۲» الوارد فى النصوص لعدم إمكان إحلال القارن بان إحلاله ببلوغ الهدى محله، ارتفاع المانع بفقد الهدى لارتفاع العلة.

و تنظر فيه فى «الجواهر «۳»». و لعلّ الوجه فى توقفه هو أن جواز الاحلال يتوقف على أمرين: مشروعية الاحلال فى نفسه و عدم المانع منه.

و هذه الروايات إنما تتكفل نفى قابلية المورد للاحلال و وجود المانع بوجود الهدى. ففقدان الهدى إنما يلازم قابلية المورد أما مشروعيته فتحتاج الى دليل خاص لانه على خلاف القاعدة و لا دليل على جواز الاحلال فى هذا الحال.

فلاحظ و تدبر.

ثم إن صاحب الجواهر تعرض فى المقام الى ذكر فروع كثيرة و بما أن التعرض إليها سيكون فى محلها أو كلنا ذكرها إليه.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵: من ابواب اقسام الحجّ، ح ۱۱.

(۲)- كما يظهر من رواية معاوية و عبد اللّه بن زرارة المتقدمتين.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۷۴، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۲۵

و المكّى اذا بعد عن أهله، و حج حجة الاسلام على ميقات، أحرم منه وجوبا (۱۴۵).

---

(۱۴۵) الكلام فى جهات ثلاثة:

الاولى: فى لزوم الإحرام من الميقات. و يدل عليه ما ورد من النصوص من أن هذه المواقيت مواقيت لأهلها، و من مرّ عليها من غير أهلها، كرواية صفوان بن يحيى، عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام: «... فكتب: أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله وقّت المواقيت لاهلها و من أتى عليها من غير أهلها «۱»».

الثانية: فى جواز التمتع له. و يدل عليه روايتا عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمتان.

و عليه، فلا وجه لما عن ابن أبى عقيل «۲» من التزامه بعدم مشروعية التمتع له استنادا الى الآية الكريمة، إذ الآية تقيد بهاتين الروايتين كما لا يخفى.

الثالثة: فى اختصاص المشروعية بالمستحب أو عمومها للواجب و المستحب.

و قد ذهب فى «الرياض «۳»» إلى اختصاصها بالحج المستحب، لان هذه الطائفة الدالة على المشروعية معارضة بما دل على نفى مشروعية المتعة لأهل مكة.

و النسبة بينهما العموم من وجه، لاختصاص طائفة المنع بالفرض و عمومها لمن كان فى مكة و خارجها. و اختصاص هذه الطائفة بمن كان خارج مكة و عمومها

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۵: من ابواب المواقيت، ح ۱.

(۲)- حكاه عنه العلامة فى مختلف الشيعة، ج ۴: ص ۳۳.

(۳)- الطباطبائى، السيد على: رياض المسائل، ج ۶: ص ۱۴۴، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۲۶

....

للفرض و المستحب، فمورد المعارضة هو الاتيان بالفرض لمن كان خارج مكة، و الترجيح لطائفة المنع لموافقة الكتاب و الكثرة. و مع فرض التساوى يتساقط الدليلان و المرجع هو الأصل و هو يقتضى الاشتغال لو جاء بالتمتع للشك فى فراغ الذمة به، و المتيقن غيره.

و ناقشه فى «الجواهر «۱»» بان الترجيح لطائفة الجواز، لفتوى المشهور بها، مع أن المنساق من روايات المنع غير الفرض. و مع تساوى الطائفتين، فالتخيير هو الموافق للأصل، و مع التساقط فالمرجع إطلاق أدلة وجوب الحج النافى لأخذ إحدى الخصوصيتين.

و تحقيق الكلام أن يقال: إن إحدى روايتى الجواز ظاهرة فى كون موضوعها الحج الاستحبابى. و الاخرى و إن كانت مطلقة لكن يبعد إرادة العموم منها لاستبعاد عدم أداء المكى فريضة الحج قبل سنة خروجه بعد سهولته عليه، فالقدر المتيقن منها هو الحج الاستحبابى. و الآية الكريمة مطلقة من حيث الوجوب و الاستحباب، و الروايات واردة فى بيان معنى الآية و إيضاح المقصود منها، و حيث دلت الآية بظهورها على نفى صرف الوجود من المشروعية الملازم لنفى مطلق الافراد، و لم يتوجه النفى لافراد المشروعية أولا و بالذات، فان الظاهر من مثل التعبير ب: «لا متعة له» هو نفى صرف الوجود كما تشهد له الاستعمالات العرفية، لاجل ذلك كانت روايتا الجواز معارضة لها لاثباتها المشروعية و لكن لاجل أنّ موضوعها أخص من موضوع الآية و هو خصوص من خرج من مكة، تقيّد الآية بها و تثبت بها مشروعية الحج لهذا الموضوع، و قد عرفت أن القدر الثابت منه هو المشروعية بنحو الاستحباب، أما

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۸۱، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۲۷

و لو أقام من فرضه التمتع بمكة سنة أو سنتين لم ينتقل فرضه، و كان عليه الخروج الى الميقات إذا أراد حجة الاسلام (۱۴۶).

الوجوب فلا تتكفله هذه الروايات، كما لا تنفيه الآية إذ قد عرفت انتقاض شمولها لهذا الموضوع لانها تنفى صرف الوجود و قد ثبت له و لا تنفى أفراد المشروعية كى يكون ثبوت أحدها غير مناف لانتفاء الآخر.

و عليه، فان كان هناك اطلاق يدل على مشروعية الحج بقول مطلق لكل أحد، تعين الأخذ به و الالتزام بمشروعية الحج التمتعى الواجب للمكى الخارج عن مكة، و إن لم يكن إطلاق كان المورد من مصاديق دوران الأمر بين التعيين و التخيير الشرعيين، فيبتنى حكمه على ما يلتزم فى تلك المسألة من براءة أو اشتغال، و الذى اخترناه «۱» هو الثانى.

و من هنا ظهر حكم معارضة هاتين الروايتين لما ورد من الروايات فى نفى المتعة مما لا ظهور له فى تفسير الآية. إذ هى و إن لم تكن فى مقام التفسير لكن لسانها لا يختلف عن غيرها مما يتكفل نفى صرف الوجود فلاحظ. و هذا هو المتجه فى التحقيق.

و أما ما ذكره صاحب الجواهر، فهو لا يخلو عن مناقشة لا تخفى على المتأمل. فتأمل.

---

(۱۴۶) الكلام فى جهتين:

الجهة الأولى: فى أن من كان فرضه التمتع و أقام بمكة مدة لا تستلزم انقلاب

---

(۱)- الحكيم، السيد عبد الصاحب: منتقى الاصول، ج ۱: ص ۴۹۹، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۲۸

....

فرضه و أراد الاتيان بحج الاسلام، فمن أى موضع يلزمه الاحرام؟.

الجهة الثانية: فى تحديد مقدار الاقامة الموجبة لانقلاب فرضه.

أما الجهة الاولی:

فتحقیق الکلام فیها أن الروایات الواردة علی أنحاء ثلاثة:

الأول: ما یدل علی لزوم الخروج إلی میقات بلده و هو روایة سماعة عن أبی الحسن علیه السّلام قال: «سألته عن المجاور أله أن یتمتع بالعمرة إلی الحج قال: نعم یخرج إلی مهل أرضه فیلبّی إن شاء «۱»».

الثانی: ما یدل علی لزوم الخروج إلی مطلق المیقات و هو:

روایة حریز- عمن أخبره- عن أبی جعفر علیه السّلام، قال: «من دخل مکة بحجة عن غیره ثم أقام سنة فهو مکی، فاذا أراد أن یحج عن نفسه أو أراد أن یعتمر بعد ما انصرف من عرفة فلیس له أن یحرم من مکة، و لکن یخرج الی الوقت و کلّما حوّل رجع إلی الوقت «۲»».

و روایة سماعة بن مهران، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، أنه قال:- فی حدیث- «... و إن اعتمر فی شهر رمضان أو قبله و أقام إلی الحج فلیس بمتمتع و إنما هو مجاور أفرد العمرة، فان هو أحب أن یتمتع فی أشهر الحج بالعمرة إلی الحج فلیخرج منها حتی یجاوز ذات عرق أو یجاوز عسفان فیدخل متمتعا بالعمرة (بعمرة) إلی الحج ... «۳»».

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۸: من ابواب القسام الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۹.

(۳)- المصدر/ باب ۱۰: من ابواب اقسام الحج، ح ۲.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۲۹

....

و روایة إسحاق بن عبد اللّه «۱»: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن المعتمر (المقیم) بمکة یجرّد الحج أو یتمتع مرة أخری؟ قال: «یتمتع أحب إلیّ و لیکن إحرامه مسیرة لیلة أو لیلتین».

الثالث: ما یدل علی الخروج من الحرم و هو:

روایة الحلبی، عن الصادق علیه السّلام: «... فاذا أقاموا شهرا فان لهم أن یتمتعوا قلت: من أین؟ قال یخرجون من الحرم. قلت: من أین یهلون بالحج قال: من مکة نحوا ممن یقول الناس «۲»».

و روایة حماد، عن الصادق علیه السّلام: «... قلت: فان مکث الشهر قال یتمتع قلت:

من أین یحرم؟ قال: یخرج من الحرم ... «۳»».

و روایة سماعة، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام- فی حدیث- «... من دخلها بعمرة فی غیر أشهر الحج ثم أراد أن یحرم فلیخرج إلی الجعرانة فیحرم منها، ثمّ یأتی مکة و لا یقطع التلبیة حتی ینظر إلی البیت، ثم یطوف بالبیت و یصلی رکعتین عند مقام ابراهیم علیه السّلام، ثم یخرج إلی الصفا و المروة فیطوف بینهما، ثم یقصر و یحلّ، ثم یعقد التلبیة یوم الترویة «۴»».

و روایة عمر بن یزید «۵» التی ذکرها فی «الجواهر» و لکنها تختص بالعمرة.

و من جهة إختلاف الروایات اختلفت الاقوال.

و المشهور هو القول الأول، لروایة سماعة و یعضدها ما دل علی تعیین

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۴: من ابواب اقسام الحج، ح ۲۰.

(۲)- المصدر/ باب ۹: من ابواب اقسام الحج، ح ۳.

(۳)- المصدر/ باب ۹: من ابواب اقسام الحج، ح ۷.

(۴)- المصدر/ باب ۸: من ابواب اقسام الحج، ح ۲.

(۵)- المصدر/ باب ۲۲: من ابواب المواقيت، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۳۰

....

المواقيت لأهلها و المفروض أنه من أهل الميقات الخاص فلا يجوز له الاحرام من غيره.

و الى هذا القول ذهب فى «الجواهر «۱»»، بدعوى انجبار ضعف رواية سماعة بعمل المشهور، و عملا بروايات تعيين المواقيت لأهلها.

و أما القول الثانى الـذى يسـتدل له بما تقـدم من الروايات و بما دل على جواز الاحرام من الميقات لمن مرّ عليه من غير أهله، فقد نفاه بـان لفظ «الوقت» فى روايـة حريز يحتمل أن يراد به الميقات المعهود. مع أنه مطلق يقيّـد بروايـة سـماعة. و أما دعوى دلالـة النصوص على جواز الإحرام لمن مرّ على الميقات من غير أهله، فهى لا تنفع فى إثبات المـدعى، لانها لا تشـمل من قصـد من مكـة الذهاب إلى غير ميقاته، بل تختص بمن جاء من خارج مكة قاصدا مكة فمرّ عليها.

و أما القول الثالث، فقد نفاه بندرة القائل به مع أن رواياته مطلقة تقيد برواية سماعة. هذا ملخص ما جاء فى الجواهر.

و تحقيق الكلام: أن الاصل العملى يقتضى الاحرام من ميقات أرضه و ذلك لأن الاحرام إما أن يكون أمرا وضعيا نظير الطهارة بالنسبة إلى الصلاة، و إما أن تكون حقيقته الدخول فى عمل الحج فتترتب عليه أحكامه.

فعلى الأول، يشك فى تحققه بالعقد من غير ميقات أرضه و الأصل عدمه، لكون الشك فى المحصل.

و على الثانى، يشك فى تحقق عنوان الـدخول فى الحـج بالعقـد من غير ميقات أرضه، لاحتمال دخالة عقده من ميقات أرضه فيه و لا محرز لثبوته، فالأصل عدمه. و لا يمكننا ترتيب آثاره عليه من صحة الطواف و نحوه.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۸۶ الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۳۱

....

و بالجملـة، فعنوان الـدخول عنوان وجودى يشك فى تحققه و لم يثبت أنه عنوان لواقع الاتيان باعمال الحـج كى يكون الاتيان بالتلبية بضميمة أصالة البراءة من تقيدها بميقات أرضه محققا للدخول. فالتفت. هذا بالنسبة إلى الأصل العملى.

أما بالنسـبة إلى الـدليل الخاص، فروايـة سـماعة الدالـة على الاحرام من مهل أرضه ضـعيفة السـند و انجبارها بعمل المشـهور مخدوش صغرى، لاحتمال استناد المشهور إلى أدلة تعيين المواقيت لأهلها- كما استند إليها قدّس سرّه- لا إلى هذه الرواية.

و كبرى، لعدم ثبوت جابرية عمل المشهور لدينا.

و أمـا روايات تعيين المواقيت لأهلها، فهى تعمّم الحكم إلى مطلق من مرّ على الميقات، فاذا صـدق المرور صـح الاحرام منها، فللمقيم أن يخرج و يجاوز أحدها ثم يرجع إليه فيصدق المرور فيحرم منه.

و عليه، فدليل القول الأول غير ناهض.

أما القول الثانى، فدليله ما عرفت من الروايات و مناقشة رواية حريز باحتمال العهد.

تندفع: بعدم الشاهد عليه أصلا، مع أنه مناقشة لخصوص رواية حريز، أما غيرها فلا تتأتى فيها هذه المناقشة للتصريح فيها بمجاوزة ذات عرق و عسفان و بمسيرة ليلة أو ليلتين.

و قـد يـدعى أن هذه الطائفة معارضة بما دل على أن إحرام أهل كل قطر من موضع معين و النسـبة بينهما العموم من وجه، لاختصاص

هذه الطائفة بمن كان فى مكة و اختصاص تلك بميقات خاص.

و تندفع هذه الدعوى:

....

أولا: بان لسان هذه الطائفة لسان الحاكم على تلك الأدلة لانها ناظرة إليها و قد فرض فيها تشريع الميقات و الاحرام منه، فلا وجه لملاحظة النسبة بينهما.

و ثانيا: أن الطائفتين متباينتان موضوعا، فان هذه الطائفة تختص بمن كان فى مكة و تلك الطائفة ناظرة إلى عدم جواز المرور بالميقات من غير إحرام و العبور عليه محلّا، فهى ناظرة إلى من كان خارج مكة و عبر عليها متوجها إلى مكة لا مطلق العراقى مثلا. فلاحظ.

و لعلّ هذا هو مراد صاحب الجواهر قدّس سرّه مما تقدّم فى مناقشته للقول الثانى.

نعم، يعارض روايات القول الثانى روايات القول الثالث لان ظاهرها الاكتفاء بمجرد الخروج من الحرم، فلا وجه لجعل النسبة بينهما نسبة الاطلاق و التقييد بدعوى أن الخروج إلى الحرم مطلق يقيد بالميقات، لظهورها فى أن مجرد الخروج منه يكفى فى صحة الاحرام، لكن الحق أنها لا تصلح للمعارضة لعدم العمل بها من الاصحاب مطلقا سوى ابن إدريس على ما حكى عنه «۱»، فاما أن تطرح أو تحمل على صورة الاضطرار و التعذر.

يبقى فى المقام شيء و هو أنه هل يعتبر فى استطاعة المقيم- مع عدم انتقال فرضه- استطاعته من بلده أو من محلّه فعلا؟.

ذهب فى «المسالك «۲»» إلى أن المعتبر هو استطاعته من البلد.

و الحق خلاف ذلك، لما عرفت من أن المأخوذ شرطا هو الاستطاعة

---

(۱)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۲۹ ط مؤسسة النشر الاسلامى.

و الظاهر ان الحكاية لا تطابق المحكى و رأيه رأى المشهور.

(۲)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۱: ص ۲۰۷، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

....

العرفية، فكل ما صدق ذلك و تحقق وجب الحج. نعم، لو كان مقتضى الدليل اعتبار استطاعة خاصة للنائى كان مقتضى إطلاقه أو عمومه اعتبارها فيما نحن فيه و لكن ذلك مما لا دليل عليه. فالتفت.

و أما الجهة الثانية:

فالاقوال فيها مختلفة:

فقول يذهب إلى أن انتقال الفرض لا يتحقق إلا بمجاورة ثلاث سنين و هو المحكى عن الاسكافى «۱» و «النهاية «۲»» و «المبسوط «۳»» و الحلىّ «۴».

و قول يذهب إلى أنه لا يتحقق إلا بمجاورة سنتين و الدخول فى الثالثة و هو المشهور و اختيار المتن.

و قول يذهب إلى أنه لا يتحقق إلا بمجاورة سنة واحدة فقط و هو اختيار «الجواهر «۵»». و النصوص فى المقام مختلفة و إليك نصها: رواية حفص بن البخترى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فى المجاور بمكة يخرج إلى أهله ثم يرجع الى مكة بأى شيء يدخل؟ فقال: إن كان مقامه بمكة أكثر من ستة أشهر فلا يتمتع و إن كان أقل من ستة أشهر فله أن يتمتع «۶»».

و رواية محمد بن مسلم- عن أحدهما عليهما السّلام- قال: «من أقام بمكة سنة فهو

---

(۱)- الاسكافى، ابن جنيد: الفتاوى، ص ۹۷، ط مطبعة العلمية.

(۲)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ۲۰۶، الطبعة الاولى.

(۳)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۰۸، الطبعة الاولى.

(۴)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۲۲، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۵)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۸۹، الطبعة الاولى.

(۶)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۸ و ۹: من ابواب اقسام الحج، ح ۳ و ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۳۴

....

بمنزلة أهل مكة «۱»».

و رواية الحسين بن عثمان- و غيره عمن ذكره- عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال:

«من أقام بمكة خمسة أشهر فليس له أن يتمتع «۲»».

و رواية زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «من أقام بمكة سنتين فهو من أهل مكة لا متعة له «۳»».

و رواية عمر بن يزيد، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «المجاور بمكة يتمتع بالعمرة إلى الحج إلى سنتين فاذا جاوز سنتين كان قاطنا و ليس له أن يتمتع «۴»».

و رواية الحلبى قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام لأهل مكة أن يتمتعوا؟ قال: لا، قلت: فالقاطنين بها، قال: اذا أقاموا سنة أو سنتين صنعوا كما يصنع أهل مكة فاذا أقاموا شهرا فان لهم أن يتمتعوا قلت: من أين؟ قال: يخرجون من الحرم ...». و نحوها رواية حمّاد «۵».

و رواية عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المجاور بمكة سنة يعمل عمل أهل مكة يعنى يفرد الحج مع أهل مكة و ما كان دون السنة فله أن يتمتع «۶»».

هذه جملة النصوص و هى كما ترى مختلفة المفاد، فانها أربع أقسام:

فقسم يدل على نفى التمتع لمن أقام خمسة أشهر، و هو مرسلة الحسين بن

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۹: من ابواب اقسام الحج، ح ۳ و ۲ و ۱.

(۲)- المصدر، ح ۵.

(۳)- المصدر/ باب ۹: من ابواب اقسام الحج، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۲.

(۵)- المصدر، ح ۷.

(۶)- المصدر، ح ۸.

قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه‍ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ۱، ص: ۴۳۵

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۳۵

....

عثمان.

و قسم يدل على نفيه لمن أقام ستة أشهر و هو رواية حفص بن البخترى.

و قسم يدل على نفيه لمن أقام سنة و هو رواية محمد بن مسلم و الحلبى و حماد و عبد اللّه بن سنان.

و قسم يدل على نفيه لمن أقام سنتين و هو رواية زرارة و عمر بن يزيد و الحلبى و حمّاد.

و أما تخصيص النفى بمن أقام ثلاث سنين، فلا شاهد له من الروايات و لاجل ذلك لا اعتبار بالقول به.

و أما طريق الجمع بين النصوص المختلفة، فالتحقيق فيه أن يقال: إن رواية نفى التمتع لمن أقام خمسة أشهر مرسلة، فلا اعتبار بها، كما أنها رويت فى بعض النسخ ستة أشهر. و أما رواية حفص الدالة على نفى التمتع لمن أقام أكثر من ستة أشهر فهى تامة السند، و تعارض ما دل على مشروعيته لمن أقام أكثر من ستة أشهر كرواية عمر بن يزيد، و لا يمكن الجمع العرفى بينهما لما قرّر من أن مدلولى الروايتين إذا كان هو النفى و الاثبات نظير «يعيد» و «لا يعيد» كانا متعارضين عرفا و إن كان أحدهما نصا فى مدلوله و الآخر ظاهرا فيه.

و ما نحن فيه كذلك لان رواية حفص تنفى التمتع لمن أقام أكثر من ستة أشهر و رواية عمر بن يزيد تثبته، فلا طريق للجمع الدلالى بينهما. و مقتضى القواعد مع عدم المرجح هو التخيير بين الروايتين، فللفقيه الأخذ باحداهما.

لكن الذى يوهن رواية حفص هو عدم وجود القائل بمضمونها أصلا مما يوجب القطع او الاطمئنان بعدم صحتها.

و أما روايات السنة، فهى تعارض رواية عمر بن يزيد الدالة على جواز

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۳۶

....

التمتع إلى سنتين، و طريق الجمع بينها هو التخيير فى المسألة الفرعية. و ذلك لان رواية عمر نص فى جواز التمتع الى سنتين و روايات السنة ظاهرة فى تعيين عدم التمتع، لانّ ظاهر الأمر بالصنع كأهل مكة هو التعيين، فيتقيد إطلاقه الدال على التعيين برواية عمر و تكون النتيجة هو التخيير بين التمتع و غيره لمن أقام سنة إلى سنتين، و لم تتكفل روايات السنة نفى التمتع كى يشكل الجمع بينها عرفا، بل تكفلت للأمر بالصنع كما يصنع أهل مكة و هو ظاهر بإطلاقه فى التعيين، فيرفع اليد عنه لورود الدليل النص على خلافه. و أما بعد إتمام السنتين فيتعين عليه الافراد او القران بمقتضى النصوص.

هذا هو التحقيق فى كيفية الجمع بين النصوص و لعل التخيير الذى ذكرناه هو المراد من قول «المدارك «۱»» بعد ذكر النصوص: «و يمكن الجمع بينها بالتخيير بعد السنة و الستة أشهر بين الفرضين».

و لكن عرفت أن التخيير لا وجه له بين روايتى حفص و عمر، إلا بنحو التخيير فى المسألة الاصولية بناء على حجية كلا الخبرين فى أنفسهما.

و قد ذكر للجمع بين هذه النصوص وجهان آخران:

الأول: ما ذكره صاحب الجواهر «۲» من أن النصوص المتكفلة للترديد بين السنة و السنتين بأو، يراد بها الاكتفاء بالدخول فى الثانية لا إتمامها، إذ لا معنى لها إلا ذلك، لان المفروض هو الاكتفاء بالسنة بحسب نفس الرواية فلا خصوصية للسنتين، و بقرينة هذه الروايات تحمل روايات السنتين، كرواية زرارة و عمر بن يزيد على إرادة الدخول فى سنتين.

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۱۰، ط مؤسسهٔ آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۸۹، الطبعهٔ الاولى.

....

و على هذا يصحّ ما ذكره الشهيد «۱» من ظهور اعتبار إقامهٔ سنهٔ من أكثر النصوص، إذ يمكن أن يكون مراده ظهور ذلك بعد الجمع المذكور، و أما روايات الستهٔ أشهر فيمكن حملها على التقيهٔ بناء على اكتفاء العامهٔ فى صيرورته من حاضرى المسجد الحرام بالاستيطان ستهٔ أشهر أو الدخول فى الشهر السادس أو على اعتبار مضى ذلك فى إجراء حكم الوطن لمن قصد التوطن. و بذلك اختار القول بالاكتفاء باقامهٔ سنهٔ و قال بعد تحقيقه المتقدم: «و بذلك بان لك قوهٔ هذا القول المزبور و ان قلّ القائل به صريحا بل لم نعثر عليه».

و فيه: أن حمل نصوص الترديد- على ما ذكر- لا شاهد له عرفا و ليس هو بظهور ثانوى للفظ كى يحمل عليه جمعا، و ما هو الوجه فى إبقاء لفظ «أقاموا» على ظاهرها بالإضافهٔ إلى السنهٔ و حملها على غير ظاهرها بالإضافهٔ الى السنتين مع أنه كلام واحد.

و منه يظهر أنه لا وجه لحمل نصوص السنتين على إرادهٔ الدخول، إذ هو لا يتلاءم مع لفظ المجاورهٔ و الاقامهٔ بنحو من الانحاء خصوصا مع روايهٔ عمر بن يزيد بلفظ «جاوز» بالزاء المعجمهٔ. فلاحظ.

الثانى: ما نقله فى «الجواهر» عن «كشف اللثام «۲»» من أن المراد من السنتين سنتا الحج بمعنى مضى زمان يسع حجتين و هو سنهٔ نظير ما يقال من أن شهر الحيض ثلاثهٔ عشر يوما.

و هذا الوجه كسابقهٔ فى الضعف، إذ لا أثر فى حمل السنهٔ أو السنتين على

---

(۱)- الشهيد، محمد بن مكى: الدروس الشرعيهٔ، ج ۱: ص ۳۳۱، ط مؤسسهٔ النشر الاسلامى.

(۲)- الفاضل الهندى، الشيخ بهاء الدين: كشف اللثام، ج ۵: ص ۶۴، ط مؤسسهٔ النشر الاسلامى.

....

خلاف ظاهره من مضى المدهٔ المعهودهٔ و جعل المراد منه سنهٔ الحج، إذ الملحوظ فى الحكم هو نفى التمتع بعد مضى السنهٔ، فلو اريد من السنهٔ سنهٔ الحج فلا تنتفى عنه مشروعيهٔ التمتع إلا بعد مضى زمان يسع حجا واحدا، و هذا يلازم بقاء المدهٔ المعهودهٔ للسنهٔ، إذ بعد مضى الحج لا معنى لنفى مشروعيهٔ التمتع إلا بلحاظ الحج القابل و هو يلازم البقاء سنهٔ. و هكذا الحال بالنسبهٔ إلى السنتين، فان تعليق الحكم على مضى سنتى الحج لا أثر له إلا بلحاظ الحج الثالث و هو يلازم البقاء سنتين بالمعنى المعهود لهما.

إذن، فهذا الحمل لا أثر له فى جعل المدهٔ هى السنهٔ أصلا. هذا مع أن سنتى الحج أكثر من السنهٔ المعهودهٔ. نعم، هى سنهٔ تقريبيهٔ كما لا يخفى.

ثم انه لا وجه للتفكيك بحمل السنهٔ على المعنى المعهود و السنتين على سنتى الحج. فالتفت و تدبّر.

فالجمع الصحيح ما ذكرناه و هو الذى أشار إلى بعضه فى المدارك كما عرفت.

يبقى فى المقام أمور:

الأمر الاول: هل يعتبر فى الاقامهٔ المحددهٔ نيهٔ التوطن فى مكهٔ و قصد المكث فيها إلى آخر عمره أو يعتبر عدم النيهٔ أو لا يعتبر شيئا

منهما؟. وجوه:

ذكر فى «المدارك «۱»»: أن مقتضى كلام الاصحاب هو الثالث، كما أنه مقتضى إطلاق النص. و نفى الاحتمال الثانى بان إطلاق النص يدفعه.

و الحق أن الوجه الثانى غير بعيد عن ظاهر النصوص، و ذلك لان الظاهر من النصوص أن الحكم بعدم التمتع لمن أقام المدة المحددة تخصيص لعمومات

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۱۰، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۳۹

....

مشروعية التمتع للنائى و إلحاق للمقيم بأهل مكة و تنزيله منزلتهم، فقد فرض فيها السؤال عن أهل مكة أولا ثم السؤال عن القاطنين فيها مما يدل على أن القاطن ليس من أهل مكة، و هذا إنما يفرض إذا لم تكن الاقامة بقصد التوطن الدائمى، و إلا كان مضى ستة أشهر كافيا فى كونهم من أهل مكة عرفا و شرعا، فلا وجه لجعلهم قسيما لأهل مكة و تخصيص الحكم بالاقامة سنة أو سنتين.

و بالجملة: فالقول الثانى قريب من ظاهر الروايات، فلا وجه لنفيه بإطلاق النص.

نعم، بعض نصوص الباب ليس فيها المقابلة المزبورة و لكن تحمل على غيرها مما يشتمل على المقابلة لوحدة المراد و العلم بان ما يراد من المقيم و القاطن فى روايات المقابلة هو المراد منه فى غيرها. فالتفت.

الأمر الثانى: هل يعتبر فى انتقال الفرض تجدد الاستطاعة بعد الاقامة المحدّدة، فلو كانت سابقة لم ينتقل الفرض و ان طالت المدة أولا يعتبر ذلك؟.

ذهب الشهيد فى «المسالك «۱»» إلى الأول، إذ مع سبق الاستطاعة يستقر التمتع فى الذمة.

و لكنه قد يمنع بان ما يستقر فى الذمة هو أصل الحج أما خصوصية التمتع فلا استقرار لها فى الذمة بعد ورود هذه الادلة الحاكمة الدالة على تبدل الفرض، فيكون المورد نظير تبدل وظيفة التمام الى القصر عند السفر أثناء الوقت.

الأمر الثالث: هل يترتب على الاقامة المذكورة جميع آثار أهل مكة و أحكامهم أولا؟.

---

(۱)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۲۰۸، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۴۰

و لو لم يتمكن من ذلك، خرج الى خارج الحرم. فان تعذر، احرم من موضعه. فان دخل فى الثالثة مقيما، ثم حجّ، انتقل فرضه الى القران او الافراد. و لو كان له منزلان بمكة و غيرها من البلاد، لزمه فرض أغلبهما عليه (۱۴۷).

الظاهر هو الثانى، لكون المنظور هو نفى التمتع لا غير و لا إطلاق فى دليل «۱» التنزيل و المتيقن منه ذلك.

و عليه، فلو اعتبر فى استطاعة النائى ما لا يعتبر فى استطاعة المكى فلا بد من تحققه فى وجوب الحج عليه، و لكن عرفت أن المعتبر فى باب الاستطاعة هو الاستطاعة العرفية مطلقا فلا تظهر الثمرة فى باب الاستطاعة فلاحظ.

الأمر الرابع: هل يلحق بالنائى المقيم فى مكة- فى انتقال الفرض- المكى المقيم فى خارجها فينتقل فرضه إلى التمتع مع مضى المدة المعينة، أو لا؟

لا وجه لالحاقه به بعد اختصاص موضوع الأدلة بالنائى المقيم فى مكة، فانه قياس و بطلانه واضح.

---

(۱۴۷) هذا الحكم مستنده رواية زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام: «... أ رأيت إن كان له أهل بالعراق و أهل بمكة قال: فلينظر أيهما الغالب عليه فهو من أهله «۲»». و عبارة الكتاب كعبارة الرواية تحتمل وجهين:

الأول: أن يراد بالغلبة الغلبة فى السكنى و الاقامة، فأى البلدين تكون

---

(۱)- كرواية محمد مسلم.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۹: من ابواب اقسام الحج، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۴۱

و لو تساويا كان له الحج بأىّ الأنواع شاء (۱۴۸).

الاقامة فيه أكثر يثبت له حكمه و فرضه.

الثانى: أن يراد بها الغلبة فى الاسم و لو مع قلة السكنى فيه، فأى البلدين ينسب إليه الشخص يثبت له فرضه.

و الذى تظهر فيه العبارة هو الثانى، لظهور لفظ «الغالب عليه» فيه، إذ لا يعبّر عن الغلبة فى السكنى بالغلبة عليه.

و قد أبدى صاحب الجواهر «۱» كلا الاحتمالين و لم يرجح أحدهما على الآخر:

و حمل فى «المدارك «۲»» عبارة الكتاب على الاوّل ابتداء و لم يذكر الاحتمال الثانى، و لكن عرفت ظهورها فى الثانى و مع التشكيك تكون الرواية مجملة، فالمرجع هو الأصل الأولى. و سيتضح حكمه مما سيأتى فى بيان حكم مورد الشك فى الغلبة و التساوى.

---

(۱۴۸) تحقيق الكلام فى هذا الفرع: أنه مع التساوى:

إما أن نقول بشمول دليلى حج التمتع و حج الافراد أو القران لهما، لانه يصدق عليه أنه من أهله ليس حاضرى المسجد الحرام فيشمله دليل حج التمتع، كما يصدق عليه أنه من أهل مكة فيشمله دليل حج الافراد أو القران.

و إما أن نقول بعدم شمول الدليلين له، لظهور كون موضوعهما من له

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۹۲، الطبعة الاولى.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۱۱، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۴۲

....

اختصاص بالبعد أو القرب، فموضوع دليل حج التمتع من كان أهله غير حاضرى المسجد الحرام بالخصوص، و موضوع دليل غيره من كان من أهل مكة بالخصوص، فلا يشمل أحد الدليلين ذا المنزلين و الاهلين.

فعلى الأول، يكون مقتضى الدليلين وجوب كلا الحجين و لكن حيث يعلم بعدم وجوب أكثر من حج واحد يقع التعارض بين الدليلين للعلم الاجمالى بعدم عموم أحدهما واقعا للمورد و مقتضى القاعدة هو تساقطهما، فيكون حكم المورد على هذا القول حكمه على القول الآخر.

و محصل الكلام فيه: على القول الآخر أنه حيث يعلم بعدم سقوط التكليف بالحج عن هذا الشخص فيعلم اجمالا بوجوب إحدى الحجتين عليه. و الحكم هو التخيير. لانه إما أن يكون هناك إطلاق يدل على وجوب الحج بقول مطلق من دون تعيين نحو خاص منه فيؤخذ به و مقتضاه التخيير. و إما أن لا يكون هناك إطلاق فمقتضى الاصل العملى هو التخيير، لان العلم الاجمالى لا يدور بين

وجوب كـل منهمـا كـى يقال أن مقتضاه الاحتياط بالجمع ليتحقق امتثال الواجب الواقعى، بل هو يـدور بين أطراف ثلاثـة، وجوب كل منهما بنحو التعيين و وجوبهما بنحو التخيير. و مع كون أحـد الاطراف هو الوجوب التخييرى بين أفراد الحـج لاحتماله وجدانا لا يكون مقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط للتمكن من نفى خصوصية التعيين و كلفته بالبراءة. فيتعين التخيير عملا.

و لكن قـد ادعى وجود المطلقات الدالـة على أن الاصل فى الحـج هو التمتع فان تمت فهو المتعين، و لا مجال حينئذ للأصل العملى و إلا كان الاتيان بحج التمتع أحوط و أولى خروجا عن خلاف من ذهب إلى تعينه.

هذا كله فى حكم الأغلبية و التساوى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۴۳

....

أما مع الشك فى أغلبيـة أحـد الوطنين، فيمكن إجراء أصالـة عدم غلبة كل منهما على الآخر، و لا تعارضـهما أصالة عدم التساوى لانه حادث أيضا، لعدم كونه موضوع الأثر إذ الاثر مرتب على الغلبة، فاذا نفيت بالاصل نفى أثرها.

فيكون للمورد حكم التساوى و قد تقدّم.

و فائـدة الأصـل هو أنه لو لم يجر و بقى الشك على حاله فمع احتمال أغلبيـة أحـدهما المعيّن يـدور أمره بين التعيين و التخيير، فيلزمه الاحـتياط.

ثم إنه لو علم إجمالا باغلبيـة أحـدهما غير المعين بحيث كان يعلم بعـدم التساوى، لم يجر حينئذ أصل عدم الغلبة فى كل منهما، فيعلم إجمالا بوجوب أحد الفردين عليه فيلزمه الاحتياط بالجمع.

و لاـ يرد على الاحـتيـاط العلم بعـدم وجوب أكثر من حـج واحـد، إذ وجوب كلاـ الفردين عليه بحكم العقل لادراك الواجب الواقعى الواحد. نظير الاحـتياط باتيان صلاتين مع العلم بعدم وجوب صلاتين فى يوم واحد.

هذا كله إذا كان مستطيعا لكلا الحجين. أما إذا كان مستطيعا لاحدهما كما لو كان مستطيعا لحج الافراد دون التمتع، فالحكم فيه: أنه: إن كان لدينا إطلاق يدل على وجوب الحج على المستطيع إليه يلزمه الاتيان بحج الافراد لاستطاعته إليه.

و إن لم يكن إطلاـق و التزامنا بالتخيير من جهـة الاصل العملى، فلا علم إجمالى بالتكليف فعلا لاحتمال كون وظيفته الحـج الـذى لم يستطع إليه، بـل يكون الشـك شـكا فى التكليف. فـالمرجع أصـل البراءة، كمـا ذهب إليه صـاحب المسالك «۱». و ذهب إلى الأـول صاحب الجواهر «۲».

---

(۱)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۲۱۰، ط مؤسسة المعارف.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۹۴، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۴۴

....

و لا يخفى أن المقصود بالاسـتطاعة هو الاسـتطاعة العرفيـة، كما تقدّم، فلا وجه للتمثيل بعدم الاسـتطاعة إلى حج التمتع بعدم ملكية ما يستطيع به الرجوع الى بلده، و ذلك لانه لا ينفى الاستطاعة العرفية لحج التمتع إلا فى صورة واحدة.

بيان ذلك: أن لدينا صورا ثلاث:

الأولى: أن يكون نائيا عن مكة و لم يكن مالكا لما يستطيع به الذهاب و الرجوع الى محله و يبقى فى حالة عسر و مشقة.

الثانية: أن يكون نائيا و لم يكن مالكا لما يستطيع به الرجوع إلى بلده على كل تقدير ذهب إلى مكة أم لم يذهب.

الثالثة: أن يكون فى مكة أو قريبا منها و يملك مقدار حج الافراد دون التمتع بان لم يكن لديه ما يكفيه للخروج إلى الميقات.

و ما يصلح مثالا لما نحن فيه هو الصورة الثالثة، أما الاولى فمقتضاها عدم الاستطاعة لكلا الحجين عرفا و إن كان يملك مقدار حج الافراد. و أما الثانية فمقتضاها الاستطاعة عرفا إلى كلا الحجين، إذ لا يرد عليه من قبل أحدهما عسر و حرج.

ثم إنه ينبغى البحث- فى البلد الذى يريد الرجوع إليه و الذى يلزم أن يكون مستطيعا الرجوع إليه- فى أن المقصود منه هل هو البلد النائى أو البلد الذى ينوى الاقامة فيه. فلعله لا يريد الرجوع إلى البلد النائى فلا يعتبر قدرته على الرجوع إليه. فلا وجه لاغفال هذه الجهة.

يبقى البحث فى أمرين:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۴۴۵

و يسقط الهدى عن القارن و المفرد وجوبا (۱۴۹)، و لا يسقط التضحية استحبابا، و لا يجوز القران بين الحج و العمرة بنيّة واحدة (۱۵۰).

الأول: فى اعتبار إباحة الوطن الذى يسكن فيه و عدم اعتبارها.

و الذى نراه وجيها هو الثانى، لعدم الموجب لاعتبار إباحته بعد صدق الوطن عليه و صيرورة المكلّف من أهله و لو كان مغصوبا.

الثانى: هل يعتبر فى الاقامة و التوطن الذى هو موضوع التفاضل أن يكون فى حال البلوغ أولا؟.

الوجه أنه لاـ يعتبر لصدق التوطن فى غير حال البلوغ و نسبة الشخص الى الوطن و لو بلحاظ سكناه فيه حال عدم بلوغه. نعم، يعتبر التمييز ليتحقق منه قصد التوطن المقوّم لصدق الوطن، إذ بدونه لا يتحقق القصد فلا يصدق الوطن.

فالتفت.

---

(۱۴۹) هذا الحكم لا إشكال فيه و سيأتى تحقيق الكلام فيه إن شاء اللّه تعالى.

(۱۵۰) وقع الكلام بين المتعرضين لكلام المتن فى تحقيق ما هو نظره فيه.

فذهب فى «المدارك «۱»» إلى أنه إشارة إلى خلاف ابن أبى عقيل «۲» فى حقيقة القرآن حيث ذهب الى أن حقيقته الجمع بين الحج و العمرة بنية واحدة من دون تحلل فى البين، و قد تقدم الكلام فيه فى مسألة الفرق بين القران و الافراد.

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۱۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- حكاه فى مختلف الشيعة، ج ۴: ص ۲۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۱، ص: ۴۴۶

....

و ذهب فى «الرياض «۱»» الى إختلاف المسألتين و أن مورد هذه المسألة مشروعيّة القران بهذا النحو أو عدمها، و مورد تلك الفرق بين القران و الافراد من دون نظر الى حكم هذه الصورة.

و ذهب فى «الجواهر «۲»» إلى أنه بيان لحرمة هذا النحو من باب أنه تشريع، فأصل عدم المشروعية مفروغ عنه فى تلك المسألة.

و نقل للكاشف اللثام كلاما يشتمل على تصوير الموضوع بصورة يرجع فى الحقيقة الى التفصيل بين الصور فى الحكم، فانه قال «۳»: «و التحقيق أنه إن جمع فى النية على أنه محرم بهما الآن و أن ما يفعله من الأفعال أفعال لهما أو على أنه محرم بهما الآن و لكن الافعال متمايزة، إلا أنه لا يحل إلا بعد إتمام مناسكهما جميعا أو على أنه محرم بالعمرة أولا مثلا ثم بالحج بعد إتمام افعالها من غير إحلال فى البين، فهو فاسد مع احتمال صحة الأخير بناء على أن عدم التحلل غير مبطل بل يغلب [يقلب] العمرة حجا».

و الذى يبدو لنا أن جميع هذه التوجيهات غير وجيهة:

أما الأول، فلانه تكرار بلا موجب.

و أما الثانى، فلان البحث فى المسألهٔ السابقهٔ عن تحديد القران المشروع لا أصل القران. و عليه، فقد علم حكم هذا النحو مما سبق.

و أما الثالث، فلبعد أن يتكفل المتن بيان مصاديق التشريع فان حرمهٔ

---

(۱)– الطباطبائى، السيد على: رياض المسائل، ج ۶: ص ۱۷۶– ط مؤسسهٔ النشر الاسلامى.

(۲)– النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۹۷، الطبعهٔ الاولى.

(۳)– الفاضل الهندى، الشيخ بهاء الدين: كشف اللثام، ج ۵: ص ۶۹، ط مؤسسهٔ النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۴۷

و لا ادخال احدهما على الآخر، و لا بنيّهٔ حجتين و لا عمرتين (۱۵۱) [على سنهٔ واحدهٔ] و لو فعل، قيل: ينعقد واحدهٔ، و فيه تردد.

التشريع– كبرويا– مما لا إشكال فيه لدى الاصحاب.

فالمتجه أن يقال: أن النظر الى بيان عدم صحهٔ هذا العمل و هذا النحو من القران من جههٔ ان إحرام الحج و إحرام العمرهٔ حقيقتان مختلفتان بالقصد، كاختلاف صلاتى الظهر و العصر.

و عليه، فلا يصح الاتيان بالعملين باحرام واحد يقصد فيه كلاهما، لعدم صحهٔ الاحرام مع عدم قصد أحدهما المعين بخصوصه، نظير الإتيان بصلاهٔ واحدهٔ يقصد بها الظهر و العصر.

و منه يظهر الكلام فى إدخال أحدهما فى الآخر بمعنى قصد الآخر قبل إكمال الأول، إذ يعتبر استمرار القصد فى إحرام كل منهما فاذا قصد كلاهما فى الاثناء بطل الاحرام لما عرفت. و لأجل ذلك يبطل كلا العملين. فلا وجه للتمسك فى بطلانهما بالاجماع بعد دعوى مساعدهٔ القواعد الأوليهٔ على صحهٔ العمل الأول، لان القصد فى الاثناء يكون لغوا، فلا يستلزم بطلان العمل، لما عرفت من أن مقتضى القاعدهٔ بطلان العملين. نعم لو لم يلتزم باختلاف الاحرامين و التزم بانهما حقيقهٔ واحدهٔ و عمل واحد لم يجر الكلام السابق. فتدبر.

و اعلم أن الكلام فى هذه الفروع يكون على طبق القواعد، إذ لا نص فى خصوصها. فالتفت.

---

(۱۵۱) لا يخفى انه لا مجال لما تقدم هنا لعدم كون الاختلاف بين الحجتين و العمرتين– من سنخ واحد– بالقصد.

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۴۸

....

و عليه، فالمتجه أن يقال:

إن قصد باحرامه امتثال الأمر المتعلق بحجتين أو عمرتين بنحو التقييد كان باطلا إذ لا أمر كذلك. و عليه، فيبطل العملان.

و إن قصد به امتثال الأمر المتعلق بحجهٔ واحدهٔ و لكنه قصد فى نفس الوقت بالبقاء على إحرامه للحج الثانى و عدم تجديد إحرام آخر له لم يبطل العمل الاول إذ لا وجه لبطلانه، نعم يبطل الثانى لاخلاله بالاحرام المعتبر له.

و لعلّ الوجه فى التردد ما ذكرناه و احتمال أن القصد بالنحو الأول. فلاحظ.

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۴۹

فهرس الموضوعات

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۵۱

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۱، ص: ۴۵۳

قمّی، سید محمد حسینی روحانی، المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجلیل للتحقیقات الثقافیة (دار الجلی)، طهران - إیران، اول، ۱۴۱۹ ه ق

الجزء الثانی

[تتمة الرکن الأول فی المقدمات]

اشارة

بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ

[المقدمة الرابعة: فی المواقیت]

اشارة

المقدمة الرابعة: فی المواقیت و الکلام فی أقسامها و أحکامها،

[أما أقسامها: المواقیت ستة]

اشارة

أما أقسامها: المواقیت ستة (۱۵۲):

[لاهل العراق: العقیق]

لاهل العراق: العقیق (۱۵۳).

---

(۱۵۲) و عدّها البعض خمسهٔ و آخرون سبعهٔ و غیرهم عشرهٔ و خامس أحد عشر. و الاختلاف ناشئ من إختلاف الملحوظ فی العدّ، و لذلک کان الأمر سهلا.

و قد بیّن فی «الجواهر «۱»» وجه تشعّب الاقوال فی تعدادها، فراجع.

و المهمّ تحقیق حال کل ما ذکر جواز الاحرام منه و مشروعیته فیه.

(۱۵۳) هذا فی الجملهٔ مما لا إشکال فیه للنصوص «۲» الکثیرهٔ، کروایهٔ معاویهٔ بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «من تمام الحج و العمرهٔ أن تحرم من المواقیت التی وقّتها رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لا تجاوزها إلا و أنت محرم، فانه وقّت لأهل العراق و لم

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۱۰۲، الطبعهٔ الاولی.

(۲)- باب ۱: من ابواب المواقیت و غیره من الأبواب.

....

یکن یومئذ «۱» عراق بطن العقیق من قبل أهل العراق، و وقّت لاهل الیمن یلملم، و وقّت لاهل الطائف قرن المنازل، و وقّت لاهل المغرب الجحفهٔ و هی مهیعهٔ، و وقّت لأهل المدینهٔ ذا الحلیفهٔ، و من کان منزله خلف هذه المواقیت مما یلی مکهٔ فوقته منزله «۲»». و نحوها غیرها.

و إنما الکلام فیه فی جهتین:

الاولی: فی تحدید مبدأه و منتهاه، فقد قیل فی مبدئه أنه المسلخ و قیل أنه دون المسلخ ستهٔ أمیال. کما اختلف فی أن منتهاه ذات عرق أو غمرهٔ. و الوجه فی وقوع الاختلاف فیهما هو إختلاف النصوص.

و علیه، فمع عدم الاطمئنان بمبدئه و منتهاه فالاحتیاط متعین، فلا بد من الاحرام من موضع یعلم أنه من العقیق.

الثانیهٔ: فی أفضلیهٔ الاحرام من أوله و هو أمر مسلم بین الاصحاب.

فقد قال فی «الجواهر «۳»»: «و دلیل الافضلیهٔ الاخبار و الاجماع»،

و التحقیق: أنه إن تم دلیل معتبر فهو، و إلا بنی الحکم بالاستحباب علی قاعدهٔ التسامح فی أدلهٔ السنن.

أما ما دل من الاخبار علی الأفضلیهٔ، فهو مرسلهٔ الصدوق عن الصادق علیه السّلام:

«وقّت رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله لأهل العراق العقیق و أوّله المسلخ، و وسطه غمرهٔ، و آخره ذات عرق و أوّله أفضل «۴»». و نحوها روایهٔ یونس بن یعقوب «۵».

---

(۱)- توقف العامهٔ فی توقیت العقیق لاهل العراق لعدم اسلامهم فی زمانه صلّی اللّه علیه و آله.

(۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸/ باب ۱: من ابواب المواقیت، ح ۲.

(۳)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۱۰۴، الطبعهٔ الاولی.

(۴)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸/ باب ۳: من ابواب المواقیت، ح ۴.

(۵)- المصدر.

و افضله المسلخ (۱۵۴)، و یلیه غمرهٔ، و آخره ذات عرق.

[لأهل المدينة مسجد الشجرة]

و لأهل المدينة مسجد الشجرة (۱۵۵)، و عند الضرورة الجحفة.

---

(۱۵۴) بالحاء المهملة بمعنى الموضع العالى، أو بالخاء المعجمة، بمعنى موضع النزع، فالتسمية على هذا متأخرة عن جعله ميقاتا.

ثم إنه وقع الكلام فى الاكتفاء بالظن فى تعيين العقيق، فذهب البعض الى الاكتفاء به و لعلّ مستندهم رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال:

«يجزيك إذا لم تعرف العقيق أن تسأل الناس و الاعراب عن ذلك «۱»». و لكن لا ظهور لهذه الرواية فى التعبد بقول الاعراب، بل من الممكن أن يكون لاجل أنه يفيد اليقين أو الاطمئنان، لان قولهم كذلك لعدم الداعى لهم على الكذب، نظير قول القائل: «إذا لم تعرف منزلى فاسأل صاحب الدكان»، فالتفت.

(۱۵۵) هذا ممّا لا إشكال فيه لدلالة النصوص الكثيرة عليه، ك:

رواية معاوية ابن عمار المتقدمة.

و رواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «وقّت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لأهل المشرق العقيق نحوا من بريد ما بين بريد البعث الى غمرة، و وقّت لأهل المدينة ذا الحليفة، و لأهل نجد قرن المنازل، و لأهل الشام الجحفة، و لأهل اليمن يلملم «۲»».

و رواية على بن رئاب، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الاوقات التى وقّتها

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۵: من ابواب المواقيت، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۱: من ابواب المواقيت، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۰

....

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله للناس فقال: «إن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله وقّت لاهل المدينة ذا الحليفة و هى الشجرة، و وقّت لأهل الشام الجحفة، و وقّت لأهل اليمن قرن المنازل، و لاهل نجد العقيق «۱»»، و مثلها غيرها.

و بعض هذه النصوص و إن كانت ظاهرة فى كون الميقات ذا الحليفة لا- خصوص مسجد الشجرة، إلا- أنها محكومة لما دلّ من النصوص على أن مسجد ذا الحليفة هو مسجد الشجرة، ك:

رواية على بن رئاب المتقدمة.

و رواية الحلبى، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «الاحرام من مواقيت خمسة- الى أن قال:- و وقّت لأهل المدينة ذا الحليفة و هو مسجد الشجرة يصلى فيه و يفرض الحج ... «۲»».

و رواية «الامالى»: «... و وقّت لاهل المدينة ذا الحليفة و هو مسجد الشجرة «۳»».

و مثلها رواية المقنع «۴».

و عليه، فما فى المتن هو المتعين.

يبقى الكلام فى جهتين:

إحداهما: فى الجنب الذى لا يتمكن من الغسل و الحائض بعد الطهر و قبل الغسل مع عدم التمكن من التأخر إلى أن يرتفع العذر و إلا

فلا تتأتّى فيه الطرق

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۰: من ابواب المواقيت، ح ۷.

(۲)- المصدر/ باب ۱: من ابواب المواقيت، ح ۳.

(۳)- الصدوق، محمد بن على: الامالى، ص ۵۱۸/ المجلس ۹۳.

(۴)- الصدوق، محمد بن على: المقنع فى الفقه (سلسلة الينابيع الفقهية، ج ۷: ص ۲۰).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۱

....

إلا بمجموعها. فقد وقع البحث فى حكمه بالنسبة الى الاحرام.

فله طرق خمسة محتملة:

الأول: أن يحرم من الجحفة.

الثانى: أن يحرم حال الاجتياز.

الثالث: أن يحرم مما يحاذى الميقات.

الرابع: أن يحرم من المسجد بعد التيمم.

الخامس: أن يحرم مما قبل المسجد بالنذر.

و لو انسدت هذه الطرق الخمسة، فهل يسقط عنه الحج أو يحرم من غير المسجد؟

مقتضى القاعدة سقوط الحج عنه، لعدم استطاعته، لعدم دليل على مشروعية الاحرام من غير المسجد. و ليس فى الالتزام بسقوطه عنه منافاة لاجماع أو ضرورة. و على كل حال فيقع الكلام فى كل طريق من هذه الطرق.

أما الاحرام قبل المسجد بالنذر، فسيأتى الكلام فيه. هذا مع اجتماع شرائط صحة النذر، و أما مع فقد بعضها، فلا موضوع له فيما نحن فيه.

و أما التيمم و الدخول الى المسجد و الاحرام منه. فقد أدعى جوازه تمسكا بما دل على أن التراب أحد الطهورين، فانه بإطلاقه يدل على مشروعية التيمم فى كل مورد لا يتمكن من الغسل فيه.

و لكن قد ناقشنا فى محله فى دلالة هذا النص على المدعى. و ذكرنا أن غاية ما يدل عليه تنزيل التراب منزلة الماء فى مورد مشروعية التيمم لا غير، هذا مع الاشكال فى مشروعية الوضوء و غيره إذا كانت الغاية مما يتوقف جوازه على الطهارة من دون أن يكون فى نفسه مطلوبا، كمس كتابة القرآن، و منها الدخول

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۲

....

فى المسجد، إلا أن يلتزم باستحبابه.

نعم، يمكن التيمم لاجل الصلاة، فيجوز له أن يدخل المسجد و يمكث فيه إذا قلنا بان المتيمم لغاية يترتب عليه جميع آثار المتطهر.

و أما الاحرام من محاذى الميقات، فمع تمكنه منه لا بأس به بناء على جواز الاحرام من المحاذى لمن لم يتمكن من الاحرام من الميقات و سيأتى الكلام فيه.

و أما الاحرام فى حال الاجتياز، فمع التمكن منه فهو يتوقف على وجود بابين له، إذ فى صدق الاجتياز على الدخول و الخروج من باب واحد من دون توقف نظر.

و أما الاحرام من الجحفة، فهو يتوقف على أن تكون الجحفة ميقاتا اختياريا لأهل المدينة، إذ مع عدم كونه كذلك و كونه ميقاتا لهم فى حال الضرورة لا يشرع له الاحرام منها، لعدم إطلاق للضرورة بحيث يشمل ما نحن فيه، بل هو يختص بالعليل و المريض و نحوهما.

و عليه، فيقع الكلام فى أن الجحفة ميقات اختيارى لأهل المدينة أو لا؟

و هى الجهة الثانية من الكلام، فنقول: وردت بعض النصوص الظاهرة فى كون الجحفة ميقاتا اختياريا آخر لأهل المدينة، ك:

رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن إحرام أهل الكوفة و أهل خراسان و ما يليهم و أهل الشام و مصر من أين هو؟ فقال:

أما أهل الكوفة و خراسان و ما يليهم فمن العقيق و أهل المدينة من ذى الحليفة و الجحفة ... «۱»».

و رواية معاوية بن عمار: «أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل من أهل المدينة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱: من ابواب المواقيت، ح ۵.

....

أحرم من الجحفة، فقال: لا بأس «۱»».

و رواية الحلبى، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام من أين يحرم الرجل إذا جاوز الشجرة؟ فقال: من الجحفة و لا يجاوز الجحفة إلّا محرما «۲»».

فان الظاهر من رواية على بن جعفر أنها بيان للمواقيت بلحاظ العنوان الاولى، و لا وجه للتفكيك بين الجحفة و غيرها لوحدة السياق.

كما أن الظاهر من رواية معاوية بلحاظ الاطلاق أو ترك الاستفصال «۳» هو شمول الحكم لمورد الاختيار.

و هكذا الحال فى رواية الحلبى، فان مقتضى إطلاق المجاوزة شمولها بصورة الاختيار.

و دعوى أنها لا تدل إلا على كون الجحفة ميقاتا فى الجملة، فمن الجائز أن تكون ميقاتا حال الضرورة فقط.

لا وجه لها، فانها خلاف ظاهر النصوص على ما عرفت، مع أن أدلة المواقيت ليس إلّا هذه الروايات و نحوها مع أنه يتمسك بها فى موارد الشك.

فالتفت.

نعم، قد يدعى رفع اليد عن ظهور هذه النصوص لروايتين «۴»:

إحداهما: رواية أبى بصير، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «خصال عابها عليك أهل مكة قال: و ما هى؟ قلت: قالوا أحرم من الجحفة و رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أحرم من

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۶: من ابواب المواقيت، ح ۱.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۶: من ابواب المواقيت، ح ۳.

(۳)- الترديد ينشأ من احتمال كون القضية حقيقية، فيتمسك بالإطلاق. و احتمال كونها شخصية، فيتمسك بترك الاستفصال اذ لا معنى للاطلاق فيها، كما لا يخفى. (المقرر)

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۶: من ابواب المواقيت، ح ۴ و ۵.

....

الشجرة؟ قال: الجحفة أحد الوقتين فأخذت بادناهما و كنت عليلا».

و الأخرى: روايـة أبى بكر الحضـرمى، قال: قال أبو عبـد اللّه عليه السّـلام: «إنى خرجت بأهلى ماشـيا فلم أهلّ حتى أتيت الجحفة و قد كنت شاكيا، فجعل أهل المدينـة يسألون عنى فيقولون: لقيناه و عليه ثيابه و هم لا يعلمون و قد رخّص رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله لمن كان مريضا أو ضعيفا أن يحرم من الجحفة».

فانهما دالتان على تقييد الاحرام من الجحفة بحال الضرورة و يضم إليهما فتوى معظم الاصحاب.

و لكن الانصاف أن الروايـة الاولى لا دلالـة لها على التقييـد، بل هى للدلالـة على الاطلاق أقرب، فان قوله عليه السّـلام: «الجحفة أحد الوقتين» ظاهر فى أن لاهل المدينة ميقاتين.

نعم، قوله عليه السّـلام: «و كنت عليلا» لا ـ ينسجم مع قوله السابق، و لكن يمكن أن يكون دفعا للسؤال عن عـدم إحرامه من المسـجد لافضـليته إمـا لبعـده أو التأسـى بـالرسول صـلّى اللّه عليه و آله فكأنه عليه السّـلام صار فى مقام دفع الايراد عليه من كلتا الجهتين عـدم المشروعية و الافضلية.

و لو لم تكن ظاهرة فيما نقوله، فلا ظهور لها فى كون الجحفة ميقاتا اضطراريا.

و قوله عليه السّلام: «و كنت عليلا» بيان لكونه مصداق الاضطرار، فتكون الرواية مجملة.

و أما الرواية الثانية، فهى ظاهرة فى المدعى لكنها ضعيفة السند.

و دعوى: انجباره بفتوى المشهور.

تندفع: بانه لم يعلم اسـتناد المشـهور إليها بعد وجود دعوى إجمال روايات التوقيت و الأخذ بالقدر المتيقن، و وجود الرواية الأولى مع الاشكال فى أصل كبرى جابرية عمل المشهور لضعف السند. فتدبر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۱۵

....

ثم إنه قـد يـدعى دلالة رواية معاوية بن عمار «۱» على عـدم جواز الاحرام من غير مسـجد الشـجرة و هى روايته عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قـال: «من تمام الحـج و العمرة أن تحرم من المواقيت التى وقّتها رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله لا تجاوزها إلا و أنت محرم- الحديث». و مثلها غيرها. فراجع.

و لكن فى دلالتها منع، إذ الظاهر من النهى فيها هو النهى الارشادى إلى عدم مشـروعية الاحرام إلا من مسـجد الشجرة- كما هو الحال فى سائر النواهى الواردة فى المركبات الاعتبارية- و ليس المراد منها حرمة الاحرام من غير المسجد.

و عليه، فـدلالتها على حـد دلالـة سائر الروايات الدالة على كون الميقات هو المسـجد مقتصـرة عليه، إذ هما تتفقان فى الدلالة على أن مبدأ الاحرام هو مسجد الشجرة و عدم مشروعية الاحرام مما قبله و بعده.

و قـد عرفت أن الروايات الدالـة على كون الجحفـة ميقاتا اختياريا تقيّد تلك الروايات، و بها يرفع اليد عن الاطلاق الدال على التعيين. فالحال مع هذه الرواية كذلك لانها تدلّ بإطلاقها على عدم مشروعية الاحرام من الجحفة، فتقيد بما ظاهره مشروعية الاحرام منها.

و بالجملة: ليس لهذه الرواية مفاد آخر غير مفاد ما دلّ على توقيت مسـجد الشجرة و قد عرفت كيفية الجمع بينها و بين نصوص توقيت الجحفة. فلاحظ.

ثم إن صاحب الجواهر «۲» ذهب إلى أن الجحفـة ميقات اختيارى بطريق غير تلك الروايات- إذ هو التزم بالتصـرف بتلك الروايات و تقييدها برواية

(۱)- وسائل الشيعهٔ، ج ۸/ باب ۱۶: من ابواب المواقيت، ح ۱.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۱۲، الطبعهٔ الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۶

[لأهل الشام الجحفهٔ]

و لأهل الشام الجحفهٔ (۱۵۶).

الحضرمى-، و هو: أن روايات المواقيت تدل على أن الميقات ميقات لاهله و لمن يمر عليه من غير أهله، فاذا فرض أن المدنى جاوز مسجد الشجرهٔ بلا إحرام اختيارا و وصل الى الجحفهٔ صدق عليه أنه مرّ على الجحفهٔ فجاز أن يحرم منه.

نعم، يحرم عليه- تكليفا- عدم الاحرام من مسجد الشجرهٔ و الجواز عليه من دون إحرام لأجل روايهٔ معاويهٔ بن عمار.

و من الغريب منه أنه مع التزامه بذلك أخيرا كيف يذهب إلى التصرف فى ظهور الروايات الدالهٔ على توقيت الجحفهٔ اختيارا لأجل روايهٔ الحضرمى الضعيفهٔ السند؟

و أما ما ذكره أخيرا، فمع الغض عما حققناه أولا، فصحته تبتنى على شمول دليل المرور لكل أحد حتى من مرّ على ميقات قبله و هو أول الكلام، إذ لدعوى انصرافه عن من مرّ على ميقات قبله مجال واسع. مع أنه لو كان شاملا له يقيّد بما دل على عدم مشروعيهٔ الاحرام من غير مسجد الشجرهٔ و هو روايهٔ معاويهٔ بن عمار التى عرفت ظهورها فى نفى المشروعيهٔ لا إثبات الحرمهٔ التكليفيهٔ، كما ذهب إليه قدّس سرّه. فلاحظ و تدبر.

ثم إنه لا يخفى أنه لا تشكيك فى موقع مسجد الشجرهٔ و الجحفهٔ لعدم ظهور التشكيك فيه على مرّ الزمن مع توفّر الداعى إلى ظهوره لو كان مما يدل على أن موقعها هو المحل المعروف فعلا.

---

(۱۵۶) كما تدل عليه النصوص المتقدمهٔ و غيرها. نعم، فى بعضها أنه وقّت الجحفهٔ لأهل المغرب، كروايهٔ معاويهٔ بن عمار المتقدمهٔ. فلاحظ.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۷

[لأهل اليمن يلملم]

و لأهل اليمن يلملم (۱۵۷).

[لأهل الطائف قرن المنازل]

و لأهل الطائف قرن المنازل (۱۵۸). ز ميقات من منزله أقرب من الميقات منزله (۱۵۹).

---

(۱۵۷) كما تدل عليه النصوص السابقهٔ، و قد اختلف فى تحديده، فقيل إنه جبل، و قيل إنه الوادى. فمع عدم الوثوق باحد القولين يتعين الاحتياط.

(۱۵۸) كما تدل عليه رواية معاوية بن عمار، و فى بعضها أنه ميقات أهل نجد. و فى بعضها أنه ميقات أهل اليمن. فلاحظ.

(۱۵۹) هذا الحكم مما لا إشكال فيه لدلالة النصوص «۱» الكثيرة عليه، كرواية معاوية بن عمار المتقدمة.

و روايته الاخرى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «من كان منزله دون الوقت إلى مكة فليحرم من منزله».

و رواية مسمع، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إذا كان منزل الرجل دون ذات عرق إلى مكة فليحرم من منزله» و نحوها غيرها.

و إنما الكلام فى جهتين:

الأولى: فى أن المراعى فى القرب مكة أو عرفات؟ و احتمل بعضهم التفصيل بين العمرة، فيراعى فيها القرب إلى مكة لانها المقصد. و الحج، فيراعى فيه القرب الى عرفات لانه المقصد.

و لا يخفى أنه لا وجه لهذا الاحتمال أو الترديد بعد تصريح النصوص بكون المراعى فى القرب مكة- كما رأيت- فانه اجتهاد فى مقابل النص؟

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۷: من ابواب المواقيت، ح ۳- ۱.

....

هذا، مع أنه لا ظهور للنصوص فى كون المناط هو القرب و البعد، بل هى ظاهرة فى كون المناط عدم العبور على الميقات لان منزله دونه و وراءه فى قبال ما كان منزله قبله و سابقا عليه و هذا لا ينافى كونه أبعد عن مكة كما لو كان منزله وراء الميقات لكنه منحرف عن خطّه انحرافا يوجب أبعدية مسافته إلى مكة من مسافة الميقات.

الثانية: فى حكم أهل مكة من حيث إحرامهم، و قد حكى عن ظاهر الاكثر أن إحرامهم من مكة.

و الانصاف أن هذه الروايات لا تشمل أهل مكة، لعدم صدق عنوان: «من كان منزله دون الوقت الى مكة» عليهم.

و قد ادعى دلالة بعض الروايات على الحكم المزبور، كالمرسل «۱» سئل الصادق عليه السّلام عن رجل منزله خلف الجحفة من أين يحرم؟ قال: «من منزله»، فانه بإطلاقه شامل لأهل مكة.

و لكن لا اعتبار بهذه الرواية لارسالها. و مثلها النبوى الذى ذكره فى «الجواهر «۲»»: «فمن كان دونهن فمهلّه من أهله».

و قد يدعى أن إحرامهم من أدنى الحل لما ورد «۳» فى المجاور من أنه يحرم من أدنى الحل بضميمة شمول الحكم للمجاور الذى ينتقل فرضه إلى فرض أهل مكة و هو من:

رواية أبى الفضل، قال: «كنت مجاورا بمكة فسألت أبا عبد اللّه عليه السّلام من أين

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۷: من ابواب المواقيت، ح ۶.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۱۵، الطبعة الاولى.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۹: من ابواب اقسام الحج، ح ۶ و ۵.

....

أحرم بالحج؟ فقال: من حيث أحرم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله من الجعرانة، أتاه فى ذلك المكان فتوح فتح الطائف و فتح خيبر و الفتح- الحديث».

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «إنى اريد الجوار بمكة فكيف أصنع؟ فقال: إذا رأيت الهلال

هلال ذى الحجة فاخرج إلى الجعرانة فأحرم منها بالحج».

و لكن لا يمكن الاستدلال بهما على المدعى لاختصاص موضوعهما بالمجاور و لم يعلم أن الحكم فيه لأجل كونه بمنزلة أهل مكة، بل يمكن أن يكون لخصوصية فيه. و صيرورته بمنزلة أهل مكة فى عدم مشروعية التمتع له لا يقتضى اشتراكهما فى سائر الاحكام.

و أما رواية حريز- عمن أخبره- عمن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «من دخل مكة بحجة عن غيره ثم أقام سنة فهو مكى فاذا أراد أن يحج عن نفسه أو أراد أن يعتمر بعد ما انصراف من عرفة فليس له أن يحرم من مكة و لكن يخرج الى الوقت و كلما حوّل رجع الى الوقت «۱»».

فهى و إن كانت ظاهرة فى لزوم إحرام المكى من الميقات لتفريعه عدم جواز الاحرام من مكة للمقيم على كونه مكّيا، لكن لا يصلح الاعتماد عليها لارسالها.

و جملة القول: هو أن النصوص الدالة على كون المنزل ميقاتا لا تشمل بظاهرها الأولى أهل مكة، إلا أن يدعى- كما فى «المستند «۲»»- دلالة رواية معاوية بن عمار المتقدمة: «و من كان منزله خلف هذه المواقيت مما يلى مكة فوقته منزله» على أن إحرام أهل مكة من منازلهم، لان معناها أن من كان منزله خلف

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۹: من ابواب المواقيت، ح ۹.

(۲)- النراقى، مولى أحمد: مستند الشيعة، ج ۱۱: ص ۱۸۷، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۰

....

هذه المواقيت من طرف مكة و لا شك أن أهل مكة كذلك.

بل ادعى فى المستند إمكان دعوى دلالة غيرها من النصوص على ذلك، بأن يفسر نحو قوله عليه السّلام: «من كان منزله دون الميقات إلى مكة» بان المراد من كان منزله فى جميع ذلك الموضع المبتدئ بدون الميقات المنتهى بمكة. و ذهب الى أن لفظ الأقربية إلى مكة لم يرد فى كلام الاطياب عليهم السلام بل ورد فى كلام الاصحاب.

فمن وافق «المستند» فى استظهاره، فهو فى راحة و قرار. و من لم يوافقه بدعوى أن عنوان من كان منزله خلف هذه المواقيت من طرف مكة لا يشمل أهل مكة كما هو واضح. كما أن ظاهر قوله «الى مكة» بيان جهة المنزل إذ دون الميقات له جهتان، فلا تشمل أهل مكة لا أنه بيان لشمول الحكم لأهل مكة فتكون إلى بمعنى حتى العاطفة. و- من لم يوافقه- على ذلك:

فان اعتمد على المرسلتين السابقتين اللتين أطلق فيهما التعبير بخلف المواقيت و توافقهما رواية رياح، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «إنا نروى بالكوفة أن عليّا صلوات اللّه عليه قال: إن من تمام الحج و العمرة أن يحرم الرجل من دويرة أهله، فهل قال هذا علىّ عليه السّلام؟ فقال: قد قال ذلك أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه لمن كان منزله خلف المواقيت- الحديث «۱»».

و إن لم يعتمد على هذه النصوص للتشكيك «۲» فى شمول «خلف المواقيت»

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۱: من ابواب المواقيت، ح ۴.

(۲)- لم يرتض السيد الاستاذ دام ظله هذا التشكيك- و قد كنت اتخيّل انه ينبى عليه- بل ذهب الى ان ظاهر الرواية إرادة ما خلف المواقيت من جهة مكة لانها فى مقام بيان حكم من لم يمر على المواقيت، فلا يمكن ان يريد بها خلف المواقيت من الجهة المعاكسة لمكة. و اذا كان المراد بها ما عرفت كان اطلاقها شاملا لاهل مكة. و عمدة المناقشة فى هذه الروايات ضعف سند الاخيرة و ارسال الاولتين.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۱

....

لاهل مكـة بعـد العلم بضـرورة إضافة هذا التعبير الى مكان، فلعل المراد به «خلف المواقيت إلى مكة» فيكون مؤداها مؤدى غيرها، فلا بد من سلوك طريق الاحتياط فيخرج الى الجعرانة فيحرم منها و يجدد إحرامه فى مكة جمعا بين الاحتمالين.

هـذا، و يمكن اسـتفادة أن كون إحرام أهل مكـة من منازلهم أمر مفروغ عنه من روايـة عبـد الرحمن بن الحجاج المتقدمـة، حيث جاء فيها: «أن سفيان فقيهكم أتاني فقال: ما يحملك على أن تأمر أصحابك يأتون الجعرانة فيحرمون منها؟

قلت له: هو وقت من مواقيت رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله، فقال: و أى وقت من مواقيت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله هو؟ فقلت: أحرم منهـا حين قسّم غنائم حنين و مرجعه من الطائف. فقال: إنما هـذا شـيء أخـذته عن عبـد اللّه بن عمر، كان إذا رأى الهلال صاح بالحـج. فقلت: أ ليس قـد كان عندكم مرضـيا؟ فقال: بلى، و لكن أ ما علمت أن أصـحاب رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله أحرموا من المسـجد فقلت: إن أولئك كانوا متمتعين فى أعناقهم الـدماء و أن هؤلاء قطنوا مكـة فصاروا كأنهم من أهل مكـة و أهل مكـة لا متعة لهم، فـأحببت أن يخرجوا من مكـة إلى بعض المواقيت- الحـديث». فان الـذى يظهر من المحاجـة بين الامام عليه السّـلام و سـفيان أن الإحرام من مكة للحج أمر مفروغ عنه و السؤال عن خصوصية المجاورين حتى يؤمرون بالاحرام من الجعرانة.

و الخلاصـة: أن إحرام أهل مكـة من مكـة مما لم يقم عليه دليل قطعى يصح الاسـتناد إليه و جميع ما ذكر لا يفى بذلك و إن اسـتلزم حصول الظن. فلاحظ.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۲

و كـل من حـج على ميقات لزمه الاحرام منه. و لو حـج على طريق لا يفضـى الى احـد المواقيت، قيل: يحرم اذا غلب على ظنّه محاذاة اقرب المواقيت الى مكة (۱۶۰).

---

(۱۶۰) حمـل صاحب المسالك «۱» العبـارة على إرادة بيـان حكم من لم يمر على ميقـات و لم يحـاذ ميقاتـا، و ان مثل هـذا يحرم من مكان يبلغ ما بينه و بين مكـة بقـدر ما بين مكـة و اقرب المواقيت. و حملها غيره على ما هو الظاهر منها من إرادة بيان حكم من لم يمرّ على ميقات فيحرم من محاذاة أقرب المواقيت إلى مكة.

و لعل الوجه فى حمل المسالك العبارة على خلاف ظاهرها أنه لا دليل على ما يتكفله ظاهرها من الحكم.

و أى المعنيين كان مقصود الماتن فهو لا يهم. و إنما المهم تحقيق كل منهما فلدينا فرعان:

الفرع الأول: ما ذهب إليه بعض «۲» من: أنه لو لم يمرّ على الميقـات أحرم من محاذاة أقرب المواقيت إلى مكـة و يسـتدل له بالأصل. فان أصل البراءة ينفى وجوب الاحرام مما قبل تلك المسافة لدوران الأمر بين الأقل و الأكثر.

و أما أصل المحاذاة، فيدل عليها النص و هو رواية عبد اللّه بن سـنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام، قال: «من أقام بالمدينة شـهرا و هو يريد الحج ثم بدا له أن يخرج فى غير طريق أهل المدينة الذى يأخذونه فليكن إحرامه من مسيرة ستة أميال

---

(۱)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۲۱۶، ط مؤسسة المعارف.

(۲)- و هو الماتن و الشهيد الثانى قدّس سرهما كما فى «مسالك الافهام» (ج ۲: ص ۲۱۶).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۳

....

فيكون حذاء الشجرة من البيداء «۱»». و نحوها روايته الاخرى.

و يناقش هذا القول: بان الاصل المزبور لا مجال له هنا، بل المحكّم هو أصالة الاشتغال، سواء قلنا بان الاحرام أمر وضعى مسبب عن العمل الخاص، كالطهارة المسببة عن الوضوء، فيكون الشك شكا فى المحصّل. أو قلنا إنه عبارة عن الدخول فى عمل الحج، فيشك فى تحققه بعقد الاحرام من محاذى أقرب المواقيت و الأصل عدمه لانه أمر وجودى.

نعم، لو قلنا بان الاحرام عبارة عن نفس الدخول فى عمل الحج و قلنا بان الدخول فيه ليس إلا الاتيان بأعماله أمكن إجراء البراءة من لزوم العقد من محاذاة أبعد المواقيت لانه شك فى تكليف زائد، و تحقق الاحرام بالعقد من محاذاة أقرب المواقيت للشروع به فى أعمال الحج و لكنه تقدير بعيد. و سيأتى إنشاء اللّه تعالى بيان حقيقة الاحرام، فانتظر.

و أما النص، فهو ظاهر فى لزوم الاحرام من محاذاة أبعد المواقيت، إلا أن يلتزم بان ذكر محاذاة المسجد لعله من جهة عدم محاذاته لغيره فى الطريق المألوف فى ذلك العهد. أو من جهة عدم خصوصية للمسجد بل من باب أنه ميقات بضميمة أن ميقات أهل المدينة أحد المحلّين من الجحفة و مسجد الشجرة، فله الاحرام من محاذى الجحفة.

ثم إن الرواية و إن كانت موضوعها محاذاة مسجد الشجرة، إلا أن التعدى منها لمطلق محاذاة الميقات من جهة العلم بعدم الخصوصية و أن الحكم لعنوان محاذاة الميقات بقول مطلق.

نعم، القدر المتيقن من النص أن الحكم ثابت لخصوص من يأتى من طريق

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۷: من ابواب المواقيت، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۴

....

أرض الميقات، لكنه ينحرف عنه إلى ما لا يمرّ على الميقات دون مطلق المحاذاة و لو كان قد جاء من غير طريق المدينة- مثلا-، لاختصاص موضوعها بالاول. و لا يمكننا دعوى العلم بعدم الخصوصية لاحتمال الخصوصية، إذ المرور بطريق أهل الميقات حيث إنه يعين الاحرام منه، فالاكتفاء بمحاذاته لا يلازم الاكتفاء بمحاذاته و لو مرّ بطريق غير أهل الميقات.

و بالجملة، فالنص قاصر عن شمول هذه الصورة.

الفرع الثانى: ما ذهب إليه بعض «۱» من انه لو لم يمر على الميقات و لا ما يحاذيه أحرم من محل بينه و بين مكة ما بين الميقات و بين مكة و هو مرحلتان.

و وجّهه أن هذه المسافة لا يجوز قطعها بدون إحرام، و لزوم الاحرام مما قبلها ينفى بأصل البراءة، و لا يلزم الاحرام من الميقات لظهور أدلته فى أن لزوم الاحرام منه لمن أتى عليه.

و فيه: ما عرفت من أن الاصل يقتضى الاشتغال إلا على تقدير بعيد. و عدم جواز قطعها بدون إحرام لا دليل عليه إذا لم يمرّ على ميقات أصلا.

و عليه، فمقتضى الاحتياط أن يحرم من الميقات أو ما يحاذيه بان يذهب إليهما.

و الاحرام من أدنى الحل- كما التزم به بعض «۲»- لا دليل على مشروعيته.

و ينبغى التنبيه على أمور:

الأول: هل يصح الاحرام مما يحاذى الميقات لو مرّ على طريق يفضى الى الميقات؟

---

(۱)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۲۱۶، ط مؤسسة المعارف.

(۲)- الحلى، الحسن بن يوسف: قواعد الاحكام، ج ۱: ص ۴۱۷، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۵

....

الظاهر العدم، لظهور دليل المحاذاة فى سلوك طريق غير طريق الميقات. و منه تعرف أنه لا يصح بدليل المحاذاة إحرام الجنب و الحائض من حذاء مسجد الشجرة لو أتوا عليه. و قد مرّ الكلام فيه فى أول بحث المواقيت.

الثانى: فى الاكتفاء بالظن و تأثيره فى الإجزاء.

فقد ذهب قسم من الفقهاء «۱» الى الاكتفاء بالظن بدليل نفى العسر، لعسر تحصيل العلم و تمسكا بالاصل.

و لا يخفى أنه لو سلم صغرويا، فلا يقتضى دليل نفى العسر حجية الظن. و قد يدعى إجزاؤه عند انكشاف الخلاف. و هكذا الحال بالنسبة الى الأصل.

و تحقيق الكلام: أنه إما أن نقول باعتبار الظن من باب أنه طريق يكشف عن الواقع و حجة عليه، و الدليل عليه دليل الانسداد لانسداد باب العلم غالبا.

أو نقول باعتباره من باب ظهور دليل المحاذاة فى إرادة المحاذاة الظنية فيكون الظن جزء الموضوع و وجهه عدم إحراز المحاذاة الدقية غالبا.

فعلى الأول: لا وجه لدعوى الاجزاء لو انكشف الخلاف سواء كان قبل الوصول إلى المحاذاة الواقعية أو بعدها، لما تقرر فى محله من الاصول من عدم إجزاء الاوامر الظاهرية.

و عليه، فلا وجه لما ذهب إليه فى «الجواهر «۲»» من الاجزاء باعتبار أنه مقتضى القاعدة.

و على الثانى: فلا معنى لانكشاف الخلاف لثبوت موضوع الحكم سابقا. و مقتضى الدليل عدم الفرق بين ارتفاع الظن و العلم بعدم المحاذاة قبل المحاذاة

---

(۱)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۲۱۶، ط مؤسسة المعارف.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۱۷، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۶

....

الواقعية أو بعدها، إلا أن يدعى قصور الدليل عن اعتبار المحاذاة المظنونة إذا انكشف الخلاف قبل المحاذاة الواقعية.

هذا و لكنه لا دليل على اعتبار الظن باحد الوجهين، لعدم الدليل عليه لامكان تحصيل العلم، فان حصل فهو المتّبع و إلا فيتعين الاحتياط.

الثالث: فيمن حج عن طريق الجوّ، فانه يقع البحث فى أنه هل تحقق المحاذاة فى الجوّ أولا؟ و الظاهر أنه لا تتحقق المحاذاة إلا باحد وجهين:

الأول: أن نقول بان الميقات من تخوم الارض إلى عنان السماء، فاذا مرّ على المدينة مثلا فقد حاذى مسجد الشجرة.

و لكن هذا القول لا وجه له، إذ لم يثبت هذا المعنى إلا فى الكعبة الشريفة، أما غيره فلا يتبعه من الفضاء إلا ما يعد من حريمه أو ما يقبل الانتفاع به عرفا.

الثانى: أن يمرّ على الميقات نفسه بان يكون فوقه و نقول بصدق المحاذاة المعتبرة عليه.

و لكنه موضع تأمل، إذ من المحتمل قويا كون المحاذاة لا تصدق إلا إذا كان المحاذى عن يمين المحاذى أو شماله فلا تصدق فيما إذا كان تحته. كما أنك عرفت أن المتيقن من دليل المحاذاة هو المحاذاة الناشئة عن سلوك طريق أهل الميقات مع الانحراف عنه، و

هو لا- يشمل ما إذا كان فى الطائرة مع البعد الكبير بين الطائرة و الميقات. كما أنه لا يصدق الاتيان على الميقات بالمرور فوقه حتى يكون مشمولا لدليل الاحرام منه لمن أتى عليه.

و لو قلنا- تنزلا- بصدق المرور به، فالمجاوزة غير محرمة تكليفا، لما عرفت من أن النهى الوارد عن المجاوزة محمول على النهى الارشادى لانه الظاهر فى باب المركبات و فى خصوص المقام لتفريعه على قوله عليه السّلام: «من تمام الحج و العمرة

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۷

و كذا من حج فى البحر. و الحج و العمرة متساويان [يتساويان، خ ل] فى ذلك (۱۶۱).

أن تحرم من المواقيت ... «۱»». و مرجع النهى الارشادى الى عدم صحة الاحرام من غير الميقات، و واضح إرادة طبيعى الميقات أو أحدها لا جميعها، فاذا جاوز أحدها و أحرم من الأخر صح إحرامه.

نعم، لو كان تحريميا كان دالا على حرمة مجاوزة كل ميقات لعدم امتناع إرادة العموم الاستغراقى.

و عليه، فلا إشكال فيمن مرّ على جوّ المدينة قاصدا جدة ثم مكة أن يحرم من الجحفة. خصوصا بعد ما عرفت أنها ميقات اختيارى لأهل المدينة.

و جملة القول: أنه لا نجد فرقا بين ذهاب الحاج من جدة إلى مسجد الشجرة أو إلى الجحفة أو غيرهما.

نعم، لو ورد المدينة أمكن الذهاب إلى لزوم إحرامه من المسجد و عدم جواز ركوبه الطائرة منها إلى جدة و الاحرام من الجحفة لما ورد من النص «۲» فى ذلك، هذا بناء على ان الجحفة ليست ميقاتا اختياريا و إلا جاز الاحرام منها، و قد تقدم الكلام فيه، فراجع.

---

(۱۶۱) يعنى فى لزوم الاحرام من الميقات.

و قد ذهب الاصحاب إلى أن المفرد و القارن إذا أرادا الاعتمار بعد الحج

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۶: من ابواب المواقيت، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۸: من ابواب المواقيت، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۸

و يجرّد [تجرّد، خ ل] الصبيان من فخّ (۱۶۲).

لزمهما الخروج إلى أدنى الحل فيحرمان منه، و استدل له ببعض النصوص، و تحقيق ذلك نوكله إلى بحث العمرة، فانتظر.

---

(۱۶۲) اختلف فى جواز الاحرام بالصبيان من فخ.

فذهب جمع إلى جوازه و منهم صاحب المدارك «۱» و يستدل له برواية أيوب أخى أديم، قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام من أين يجرّد الصبيان؟ قال: «كان أبى يجردهم من فخ «۲»». و مثلها رواية على بن جعفر عليه السّلام. فان ظاهر التجريد هو الاحرام بهم على سبيل الاستعمال الكنائى.

و لكن استقرب فى «الجواهر «۳»» عدم الجواز و جعله الاقوى، لاطلاق ما دلّ على لزوم الاحرام من الميقات، و احتمال أن يكون المراد بالتجريد معناه المطابقى بان يكون اللازم فى الصبيان الاحرام بهم من الميقات و لكن لا يجردون من ثيابهم إلا فى فخ لغلبة الضعف فيهم المانع من تحملهم البرد و نحوه.

و يقرب «۴» ذلك ما سيأتى فى الضعيف من ذلك. فانه يمنع من استقرار ظهور التجريد فى معناه الكنائى، خصوصا بملاحظة أن «فخ» لا تكون على سائر الطرق الموصلة الى مكة.

و دعوى: إن حكم من يأتى على غير طريقها الاحرام من أدنى الحل

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۲۷، ط مؤسسة آل البيت عليه السّلام.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۸: من ابواب المواقيت، ح ۱.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۲۱، الطبعة الاولى.

(۴)- سيأتى من سيدنا الاستاذ دام ظله خلافه.

[أما أحكامها ففيه مسائل]

اشارة

و أما أحكامها ففيه مسائل:

[الأولى: من أحرم قبل هذه المواقيت لم ينعقد احرامه]

الاولى: من أحرم قبل هذه المواقيت لم ينعقد احرامه (۱۶۳)، إلا لناذر بشرط أن يقع احرام الحج فى اشهره، أو لمن أراد العمرة المفردة فى رجب و خشى تقضّيه (۱۶۴).

لا شاهد عليها.

و بالجملة، فلا يمكننا الجزم بظهور النص فى جواز تأخير الاحرام الى «فخ» بل إرادة جواز تأخير لبس المخيط منه قوية جدا.

(۱۶۳) لدلالة النصوص الكثيرة عليه، ك:

رواية ابن اذينة، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث-: «و من أحرم دون الوقت فلا إحرام له «۱»».

و رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «الاحرام من مواقيت خمسة وقّتها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لا ينبغى لحاج و لا معتمر أن يحرم قبلها و لا بعدها ... «۲»».

و رواية زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام- فى حديث- قال: «و ليس لاحد أن يحرم دون الوقت الذى وقّته رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فانما مثل ذلك مثل من صلّى فى السفر اربعا و ترك الثنتين «۳»».

(۱۶۴) أستثنى من الاحرام قبل الميقات صورتان:

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۹: من ابواب المواقيت، ح ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۱۱: من ابواب المواقيت، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۳.

....

الصورة الأولى: ما إذا نذر الاحرام قبل الميقات، فانه يشرع له ذلك لدلالة النصوص عليه، كرواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل جعل للّه عليه شكرا أن يحرم من الكوفة؟ قال: «فليحرم من الكوفة و ليف للّه بما قال «۱»».

و بعد ورود النصوص الدالة على المشروعية التى منها الصحيح، فلا مجال للتشكيك فى ذلك أو منع ذلك بانه يتنافى مع اشتراط رجحان متعلق النذر فى انعقاده، فانه اجتهاد فى قبال النص.

مع أنه لا إشكال من هذه الجهة، إذ قد تصدى الاعلام إلى نفيه، فراجع بعض مباحث العموم فى الاصول.

ثم إن ظاهر النصوص مشروعية الاحرام قبل الميقات بالنذر بمعنى القبلية المكانية دون الزمانية، إذ لا دليل على مشروعيته، فلا يصح إحرام عمرة التمتع قبل أشهر الحج.

و هل يلحق بالنذر العهد و اليمين؟ الظاهر عدم الالحاق لانه حكم على خلاف القاعدة الأولية. و القدر المتيقن من النص بل ظاهره أن موضوعه النذر دون غيره. فلا يثبت الحكم لغير. نعم، رواية أبى بصير مطلقة و لكنها ضعيفة السند. كما أن الظاهر من النصوص نذر الاحرام المتعارف التام دون الناقص، كنذر الاحرام بالطائرة قبل الميقات. فلاحظ.

و هل يشترط تعيين المكان أو لا، فيشرع الاحرام لو نذر قبل الميقات بقول مطلق؟

الظاهر الثانى لظهور عدم خصوصية لنذر الاحرام من المكان الخاص و إنما الموضوع الاحرام مما قبل الميقات. و هو محطّ السؤال و المنظور فيه. فلاحظ.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۳: من ابواب المواقيت، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۱

....

الصورة الثانية: ما إذا أراد إدراك عمرة رجب و خاف فوت الشهر اذا لم يحرم قبل الميقات، فانه يشرع له الاحرام قبل الميقات لدلالة النص عليه، ك:

رواية إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا ابراهيم عليه السّلام عن الرجل يجىء معتمرا ينوى عمرة رجب فيدخل عليه الهلال «هلال شعبان» قبل ان يبلغ العقيق فيحرم قبل الوقت و يجعلها لرجب أم يؤخر الاحرام الى العقيق و يجعلها لشعبان؟ قال: «يحرم قبل الوقت لرجب فان «فيكون» لرجب فضلا و هو الذى نوى «۱»».

و رواية معاوية بن عمار، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «ليس ينبغى أن يحرم دون الوقت الذى وقّته رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله إلا أن يخاف فوت الشهر فى العمرة «۲»».

و هذه الرواية و إن كانت ظاهرة فى مطلق العمرة فى كل شهر بلحاظ أن لكل شهر عمرة، و لكن ذكر صاحب الجواهر «۳» أنه لم يجد عاملا بها، مع احتمال كون اللام للعهد و المعهود هو شهر رجب لتعارف العمرة فيه، مضافا الى التعليل الوارد فى رواية إسحاق من أن لرجب فضلا الظاهر فى اختصاص الحكم برجب دون غيره.

و بالجملة، من مجموع ذلك لا يحصل لنا الاطمئنان بإطلاق الرواية.

ثم إنه لا يتعين عليه تأخير الاحرام الى آخر الشهر لاطلاق النصّ فله الاحرام من أى موضع شاء إذا تحقق موضوعه و هو خوف عدم إدراك العمرة لو

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۲: من ابواب المواقيت، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۲۴، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۲

[الثانية: اذا أحرم قبل الميقات لم ينعقد احرامه]

الثانية: اذا أحرم قبل الميقات لم ينعقد احرامه (۱۶۵)، و لا يكفى مروره فيه ما لم يجدد الاحرام من رأس، و لو أخره عن الميقات لمانع ثم زال المانع عاد الى الميقات (۱۶۶).

أخره الى الميقات.

---

(۱۶۵) لظهور ما تقدّم من النصوص فى عدم مشروعيته، فراجع.

(۱۶۶) لا يخفى أنه لا يشرع الاحرام من غير الميقات من الامكنة السابقة عليه و المتأخرة عنه لما دل من النصوص عليه.

و لو لم يتمكن من تجريد ثيابه أو غيره من محرمات الاحرام أو واجباته من الميقات لعلة، فالاقوال فيه ثلاثة:

الأول: أنه يحرم من محل زوال العذر و لا يلزمه العود الى الميقات.

الثانى: ما عن ابن إدريس «۱» و قوّاه فى «الجواهر «۲»» من لزوم نيّة الاحرام و التلبية من الميقات ثم التجريد عند زوال العذر.

الثالث: ما فى المتن من أنه يعود الى الميقات مع الامكان، فان تعذّر أحرم من موضعه إن لم يكن دخل مكة و إلا خرج الى حدود الحرم إن أمكن.

و يستدل للأول بروايتين:

الأولى: رواية أبى شعيب المحاملى، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليه السّلام،

---

(۱)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۲۷، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۲۵، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۳

....

قال: «إذا خاف الرجل على نفسه أخّر إحرامه الى الحرم «۱»» بضميمة استظهار أن تأخير إحرامه الى الحرم إذا استمر العذر، فالرواية تدل على أن العذر مسوّغ لتأخير الاحرام حتى يصل الى حدود الحرم.

و الثانية: رواية صفوان بن يحيى، عن ابى الحسن الرضا عليه السّلام- فى حديث-:

«... فكتب إن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله وقّت المواقيت لأهلها و من أتى عليها من غير أهلها، و فيها رخصة لمن كانت به علة فلا تجاوز الميقات إلا من علة «۲»».

و يستدل للثانى بوجهين:

الأول: قاعدة الميسور، فانها تقتضى مشروعية الاحرام الناقص.

الثانى: رواية الحميرى: «أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السّلام يسأله عن الرجل يكون مع بعض هؤلاء، و يكون متصلا بهم يحج و يأخذ عن الجادة و لا يحرم هؤلاء من المسلخ فهل يجوز لهذا الرجل أن يؤخر إحرامه الى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف الشهرة أم

لا يجوز إلا أن يحرم من المسلخ؟ فكتب إليه فى الجواب:

يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب و يلبّى فى نفسه فاذا بلغ إلى ميقاتهم أظهره «۳»».

و يستدل للثالث بروايات، منها: رواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم، فقال: «يرجع الى ميقات أهل بلاده الذى يحرمون منه فيحرم، فان خشى أن يفوته الحج فليحرم من مكانه فان استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج «۴»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۶: من ابواب المواقيت، ح ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۱۵: من ابواب المواقيت، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۲: من ابواب المواقيت، ح ۱۰.

(۴)- المصدر/ باب ۱۴: من ابواب المواقيت، ح ۱.

....

و يمكن مناقشة استدلال الوجه الأول:

أما رواية المحاملى، فلضعف سندها بالارسال و إن كانت دلالتها «۱» لا بأس بها.

و أما رواية صفوان، فهى إنما تدل على جواز الاحرام من بعد الميقات لمن فيه علة، لما عرفت من حمل النهى فيها عن المجاوزة على الارشاد الى عدم صحة الاحرام من غير الميقات لا- التحريم و مع التمكن من العود الى الميقات لا- يصدق أنه ذو علة، فلا يكون الاحرام من غير الميقات لعلة.

كما أنه يمكن مناقشة استدلال القول الثانى:

أما قاعدة الميسور، فلأنه لو سلم تماميتها فهى إنما تجرى فى مورد يكون غير المتعذر معظم الاجزاء بحيث يعدّ ميسورا من المعسور، و مجرد النية و التلبية فى الاحرام ليست كذلك كما لا يخفى جدا. مع أنه لو كان يتمكن من العود الى الميقات بعد ارتفاع عذره، لم تجر فى حقه قاعدة الميسور، لتمكنه من الإحرام التام من الميقات.

و أما مكاتبة الحميرى، فمع الغض عن سندها لا تدل على المدعى لوجهين:

الأول: أن موضوعها مورد التقية و لا وجه للتعدى منه إلى غيره لاجل ثبوت أحكام ثانوية فى باب التقية لا تثبت فى غيرها من موارد الأعذار.

الثانى: أنها ظاهرة فى تحقق افعال الاحرام كلها فى الميقات لان ذات عرق من العقيق كما تدل عليه كثير من النصوص. نعم، يتخلل بينها فصل و تقع بنحو التدريج، و هذا لا يرتبط بما نحن فيه اذ محل الخلاف فيما نحن فيه هو إتيان سائر

---

(۱)- دلالة رواية المحاملى مخدوشة لتعليقها الحكم على الخوف فمع تمكنه من الرجوع لا خوف فلاحظ.

....

أفعال الاحرام بعد تجاوز الميقات. فدلالة الرواية على جواز التفكيك و الفصل فى نفس الميقات لا يدل على المدعى.

و أما القول الثالث، فهو المتعين للأخذ به لا لأجل ثبوت الحكم فى الناسى فيثبت لمطلق ذوى الاعذار- كما ذكره فى «المدارك «۱»» و استشكل فيه فى «الجواهر «۲»» بانه قياس-، بل لأجل المطلقات، كرواية الحلبى المتقدمة و نحوها رواية على بن جعفر، فان

موضوعها مطلق التارک للاحرام، و إن لم تشمل العامد لا عن عذر انصرافا أو إجماعا، کما سیأتی الکلام فیه.

و لکن الإشکال فی هذه المطلقات و غیرها مما ورد فی خصوص الجاهل و الناسی: أن الحکم فیها بالاحرام من مکانه أو من الحرم مترتب علی تعذر الرجوع إلی المیقات لأجل خوف فوت الحج و لأجل عدم الوقت لادراکه لو ذهب الی المیقات، فلا تشمل ما لو کان عذره غیر ذلک من مرض أو منع حکومهٔ أو خوف عدو و نحو ذلک مع توفر الوقت فی نفسه.

و یمکن التخلص عن هذا الاشکال: بان المانع من الرجوع إذا کان عقلیا أو شرعیا أمکنه البقاء فی مکانه حتی یضیق الوقت فیحرم منه لانطباق موضوع الحکم المذکور علیه.

و لا ـ یرد أن الظاهر من مثل ذلک ما إذا کان الاضطرار و التضیق طبعیا لا اختیاریا، إذ مع المانع العقلی من الرجوع أو الشرعی منه لا یعدّ الاضطرار اختیاریا. و إن عدّ فی مورد المنع الشرعی، فهو مما لا ینصرف عنه الدلیل کما سیتضح.

---

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۲۳۱، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۱۲۷، الطبعهٔ الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۳۶

....

نعم، قد یشکل الحال فیما کان المانع عرفیا کما لو کان الرجوع حرجیا، فان البقاء و عدم الذهاب الی المیقات حتی یضیق الوقت- فی هذا الحال- یعدّ من الاضطرار الاختیاری.

لکنه یندفع: بان موضوع الحکم فی الدلیل أعم من الاضطرار الطبیعی و غیره و إنما اختص بالطبیعی بدعوی انصراف الدلیل، و هو إنما ینصرف عن الاضطرار الاختیاری إذا کان قادرا عرفا علی عدم حصوله أما مع عدم القدرهٔ العرفیهٔ کموارد العسر و الحرج فلا ینصرف عنها الدلیل و إن کان الاضطرار بالاختیار.

و علیه، فعموم الدلیل بالنسبهٔ إلیه محکم. فلاحظ و التفت فانه لا یخلو عن دقهٔ.

و بالجملهٔ: نستطیع إثبات الحکم لسائر موارد الاعذار بهذه المطلقات بهذا الاسلوب.

ثم إنه لو لم یتمکن من العود إلی المیقات و کان یتمکن من العود الی ما قبله لزمه العود إلی ما یمکنه، لروایهٔ معاویهٔ بن عمار، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن امرأهٔ کانت مع قوم فطمثت فأرسلت إلیهم فسألتهم فقالوا: «ما ندری أ علیک إحرام أم لا و أنت حائض، فترکوها حتی دخلت الحرم؛ فقال علیه السّلام: إن کان علیها مهلهٔ فترجع الی الوقت فلتحرم منه فان لم یکن علیها وقت «مهلهٔ» فلترجع الی ما قدرت علیه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لا یفوتها «۱»». فانها تقید

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۸/ باب ۱۴: من ابواب المواقیت، ح ۴.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۳۷

فإن تعذر، جدد الاحرام حیث زال. و لو دخل مکهٔ خرج إلی المیقات. فإن تعذر، خرج إلی خارج الحرم. و لو تعذر أحرم من الروایات المطلقهٔ الدالهٔ علی الاحرام من مکانه عند تعذر الرجوع إلی المیقات من دون تقیید بتعذّر العود إلی ما دونه. و هی و إن کان موضوعها صورهٔ الجهل لکن یتعدی منها إلی غیرها للعلم بعدم الخصوصیهٔ. فلاحظ.

الحاق:

فی المغمی علیه عند المیقات، نقل صاحب المدارک «۱» عن المحقق رحمه اللّه فی «المعتبر «۲»» أنه ذهب إلی أن من زال عقله باغماء و شبهه سقط عنه الحج و لو أحرم عنه رجل جاز. و استحسنه فی «المدارک».

و لكن وقع الكلام فى أن المشروع هو الاحرام به أو الاحرام عنه. ثم وقع الكلام فى إجزاء حجه كذلك عن حجة الاسلام.

أقول: لا- مجال لهذا البحث و شئونه بعد أن كان حكما على خلاف القواعد الاوليّة، فيحتاج كل شأن فيه إلى دليل خاص. و النص الوارد فى شأن المغمى عليه روايتان مرسلتان لا يعتمد عليهما فى مخالفة القاعدة و هما روايتا جميل بن دراج. فلاحظ.

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۳۱، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- المحقق الحلى، جعفر بن الحسن: المعتبر، ج ۲: ص ۸۰۹، ط مؤسسة سيد الشهداء.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۸

مكة، و كذا لو ترك الاحرام ناسيا (۱۶۷)،

---

(۱۶۷) لدلالة النصوص الخاصة عليه، كرواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى أن يحرم حتى دخل الحرم، قال: قال أبى: يخرج إلى ميقات أهل أرضه، فان خشى أن يفوته الحج أحرم من مكانه، فان استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم «۱»».

ثم إنه أوقع البحث هنا فيما لو نسى إحرام الحج، فهل له الاحرام من المشعر لو ذكره هناك أو ليس له إلا الاحرام من عرفات؟ و هذا البحث ليس محله هاهنا و قد تقدم بعض الكلام فيه فى مسألة الكافر لو أسلم فى أثناء وقت الحج فراجع.

كما لا مجال للبحث هاهنا عمن نسى الاحرام حتى انقضى الحج بأعماله، فانه مورد دليل خاص و سيجىء البحث فيه إن شاء اللّه تعالى فى محله.

و أعلم أنه فى حكم الناسى الجاهل لما ورد من النصوص فيه، كرواية عبد اللّه بن سنان، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل مرّ على الوقت الذى يحرم الناس منه فنسى أو جهل فلم يحرم حتى أتى مكة فخاف إن رجع الى الوقت أن يفوته الحج؛ فقال: «يخرج من الحرم و يحرم و يجزيه ذلك «۲»».

نعم، ظاهر رواية على بن جعفر، عن أخيه عليه السّلام، قال: «سألته عن رجل ترك الاحرام حتى انتهى الى الحرم فأحرم قبل أن يدخله قال: إن كان فعل ذلك جاهلا فليبن مكانه ليقضى فان ذلك يجزيه إن شاء اللّه، و إن رجع الى الميقات الذى يحرم منه أهل بلده فانه أفضل «۳»» عدم وجوب الرجوع الى الميقات.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۴: من ابواب المواقيت، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۹

أو لم يرد النسك (۱۶۸).

و لكنها ضعيفة السند، فلا تدعو الى التصرف فى ظهور نصوص الوجوب.

---

(۱۶۸) يعنى: أنه إذا تجدد له إرادة النسك لزمه الاحرام من الميقات لو أمكنه و إلا- فمن مكانه، فإن من لم يكن مريدا للنسك لا يجب عليه الإحرام من الميقات إذا مرّ عليه كما سيأتى إن شاء اللّه تعالى.

و استدل لكلتا الصورتين- أعنى ما إذا تمكن من الاحرام من الميقات و ما إذا لم يتمكن- بإطلاق رواية الحلبى المتقدمة فيمن ترك

الاحرام لعذر.

و تمكن المناقشة في الاستدلال بها بان ظاهر قوله في السؤال: «رجل ترك الاحرام ...» إرادة الترك في ظرف وجوب الاحرام عليه و ثبوته في حقه و لو بنحو الاقتضاء، أما من لم يكن عليه الاحرام واجبا لفقدان موضوعه و هو إرادة النسك، فلا يشمله السؤال. و لفظ «ترك» و إن كان عامّا في نفسه لكنه منصرف عن مثل هذه الصورة. و دعوى ذلك غير مجازفة.

و استدل للصورة الثانية- أعني ما إذا لم يتمكن من العود إلى الميقات- بفحوى ما دل على الحكم في الناسي، إذ مثل هذا الشخص أولى بالتخفيف من الناسي لإمكان تحفظ الناسي، فجواز إحرام الناسي من موضعه يدل بالفحوى على جواز ذلك لهذا الشخص. و قد صرح بهذا الاستدلال في «المدارك «۱»» و تبعه عليه في «الجواهر «۲»».

---

(۱)- العاملي، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۳۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۳۲، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۰

و كذا المقيم بمكة إذا كان فرضه التمتع (۱۶۹)، أما لو أخره عامدا لم يصح احرامه حتى يعود الى الميقات، و لو تعذر لم يصحّ احرامه (۱۷۰).

و فيه: أن هذا إنما يتم لو علم أن ملاك الحكم في الناسي هو التخفيف و الامتنان عليه فيقال إن هذا أولى بالعذر، و لكن لا دليل على ذلك، فلعل ثبوت الحكم في الناسي لخصوصية لا ثبوت لها في محل الكلام. فالتفت.

---

(۱۶۹) قد تقدّم الكلام فيه مفصلا فراجع.

ثم اعلم أن ظاهر الروايات المطلقة و الواردة في الناسي و الجاهل بل صريحها وجوب العود إلى ميقات أهل بلاده، لكن لا يلتزم بهذه الخصوصية للعلم بعدم كون المقصود تخصيص الحكم به و إنما ذكر لأنه الفرد الغالب و المتعارف لكل شخص، إذ الغالب في كل شخص الاحرام من ميقات بلاده و الحج على طريقها. فالتفت.

(۱۷۰) لو لم يحرم من الميقات عمدا مع إرادة النسك، فان تمكن من الرجوع الى الميقات فهو، و إلا فهل يجوز له الاحرام من موضعه كمن أخر إحرامه لعذر أو لا يصح إحرامه إلا من الميقات؟

ذهب الاصحاب إلى الثاني، و الّذي يمكن به تصحيح احرامه من غير الميقات وجهان:

الأول: دعوى عدم شرطية الاحرام من الميقات لمن تعذر منه ذلك و لو كان التعذر عن اختيار.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۱

....

و الجواب عنها واضح، لاطلاق دليل الشرطية فان قوله عليه السّلام: «ان من تمام الحج و العمرة ان يحرم ...» مطلق، بل حتى لو كان الدليل بلسان الأمر، فانه يشمل صورة التعذّر. و لا يصغى الى ما قيل من اختصاص الأمر بحال القدرة، لما بيّن في محله من ان مثل هذه الاوامر إرشاد لا يعتبر في صحته القدرة على متعلقه.

الثاني: اطلاق رواية الحلبي المتقدمة فيمن ترك الاحرام حتى دخل الحرم، و لا مجال للتوقف عنها سوى دعوى انصراف السؤال عن التارك عمدا و هي دعوى بلا شاهد. فالصناعة تقضي بصحة احرامه و لم يستبعده في «المدارك «۱»».

فلاحظ.

ثم إن صاحب «المسالك «۲»» ذهب: إلى انه مع تعذر رجوعه يبطل نسكه و وجب عليه قضاؤه و ان لم يكن مستطيعا للنسك، بل كان

وجوبه بسبب إرادة دخول الحرم فان ذلک موجب للاحرام، فاذا لم یأت به وجب قضاؤه.

و أورد علیه: ان ذلک انما یتم لو جاء باعمال الحج بدون احرام لما دل علی وجوب قضاء الحج الفاسد الظاهر فی کون افساد الحج موضوعا لوجوب القضاء، أما لو لم یأت بأی عمل، فلزوم القضاء علیه یحتاج إلی دلیل و لیس لدینا ما یدل علیه.

تنبیه: لا یخفی ان موضوع الروایات المتقدمة و المطلقة و الواردة فی الناسی و الجاهل الدالة علی الحکم المزبور من دخل الحرم او مکة بغیر احرام. فالحکم فیها بصحة الاحرام من موضعه لو تعذر علیه الرجوع لا یقتضی ثبوت الحکم

---

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۲۳۵، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- الشهید الثانی، زین الدین: مسالک الافهام، ج ۲: ص ۲۲۲، ط مؤسسة المعارف.

[الثالثة: لو نسی الاحرام و لم یذکر حتی اکمل مناسکه]

الثالثة: لو نسی الاحرام و لم یذکر حتی اکمل مناسکه، قیل:

یقضی ان کان واجبا، و قیل: یجزیه و هو المروی (۱۷۱).

فیما لو لم یدخل الحرم بعد، و تعذر علیه الرجوع الی المیقات، فلا اقتضاء فیها لصحة الاحرام من موضعه کما علیه الفتوی. لاحتمال خصوصیة لدخول الحرم.

و لو تنزلنا عن ذلک، فیحتمل ان تکون صحة الاحرام من موضعه خصوصیة فی الحرم لا مطلقا. فیحتمل ان یکون احرام مثل هذا الشخص من حدود الحرم لا من مکانه- کما قد یدعی ظهوره من صحة الاحرام من أدنی الحل من هذه النصوص-.

و بالجملة، فلا وجه للفتوی المزبورة لمن لم یصل الحرم بعد، فاما أن نقول بصحة احرامه من أدنی الحل لو دلّ دلیل علی صحة الاحرام منه بقول مطلق. أو نقول بعدم صحة حجه لعدم تمکنه من الاحرام الصحیح. فتدبر فان هذا المعنی مغفول عنه فی کلمات الاصحاب.

---

(۱۷۱) مقتضی القواعد الأولیة بطلان الحج بدون احرام، لان فقدان الشرط او الجزء موجب لبطلان العمل و عدم وقوعه صحیحا. لکن ذهب جمع من الاصحاب رحمهم اللّه «۱» الی الاجتزاء بالحج بدون احرام اذا کان عدم احرامه عن نسیان و استدل له بوجوه:

---

(۱)- الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: النهایة، ص ۲۱۱، الطبعة الاولی؛ الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۱۴، الطبعة الاولی؛ المحقق الحلی، جعفر بن الحسن: المعتبر، ج ۲: ص ۸۱۰، ط مؤسسة سید الشهداء علیه السّلام؛ الحلی، العلامة الحسن بن یوسف: مختلف الشیعة، ص ۴۶، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

....

کقاعدة رفع الحرج بعد ان کان النسیان کالطبیعة الثانیة للانسان.

و الاجماع علی عدم فوات الحج بفوات شرطه او جزئه نسیانا إلا فی الموقفین، و لذا لا یبطل الحج بنسیان الطواف.

و روایة علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر علیهما السّلام، قال: «سألته عن رجل کان متمتعا خرج الی عرفات و جهل ان یحرم

يوم التروية بالحج حتى رجع الى بلده. قال: اذا قضى المناسک كلها فقدتم حجه «۱»».

و مرسلة جميل بن دراج، عن أحدهما عليهما السّلام: «فى رجل نسى ان يحرم أو جهل و قد شهد المناسک كلها و طاف و سعى قال: تجزيه نيته اذا كان قد نوى ذلک فقدتم حجه و ان لم يهل ... «۲»».

و عمدة الوجوه رواية على بن جعفر، إذ قاعدة رفع الحرج لا تثبت الاجزاء، بل تنفى وجوب القضاء ما دام حرجيا. ثم ان الحرج فى القضاء أول الكلام. كما ان كون النسيان طبيعة ثانية لا يلازم غلبة النسيان فى الاحرام بل المقصود به الغلبة بنحو عام.

و أما الاجماع، فلم يثبت بل كل جزء و شرط له حكمه الخاص من دليله الخاص، كما سيتضح إن شاء اللّه تعالى.

و اما رواية جميل، فهى مرسلة ليست بحجة، و لم يثبت عمل المشهور بها- لو سلم أنه جابر لضعف السند-، لاحتمال استنادهم الى رواية ابن جعفر أو غيرها من الوجوه.

إذن، فالعمدة هو رواية على بن جعفر عليه السّلام، فانها تامة السند لكن موضوعها

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۰: من ابواب المواقيت، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۱.

....

الجاهل، فثبوت الحكم بها للناسى الذى هو محل الكلام يتوقف:

إما على ادراج الناسى فى الجاهل موضوعا بدعوى ان الجهل عبارة عن عدم العلم و الناسى ليس بعالم قطعا.

أو ادراجه فيه حكما بدعوى عدم خصوصية للجاهل.

و كلاهما محل نظر:

أما الأول: فلاحتمال ان يدعى ان الجاهل ظاهر- وضعا او انصرافا- فى غير العالم مع الالتفات، فالتقابل بينهما تقابل العدم و الملكة، فلا يشمل الناسى لغفلته.

و أما الثانى: فدعوى عدم الخصوصية لا دليل عليها. فاثبات الحكم للناسى مشكل، فالمتيقن من الخروج عن القاعدة هو الجاهل.

ثم إن الاصحاب رحمهم اللّه أوقعوا الكلام فى حقيقة الاحرام و هل هو مجرد النية أو هى مع التلبية أو هما مع لبس الثوبين، أو هو توطين النفس على ترک المنهيات المعهودة و التلبية هى الرابطة لهذا التوطين نسبتها إليه كنسبة التكبيرة الى الصلاة؟

وجوه و سيأتى تحقيق ذلک مع بيان ان الاحرام هل هو أمر وضعى أولا عن قريب إن شاء اللّه تعالى.

و قد نقل عن المحقق الثانى قدّس سرّه «۱» انه التزم بان المنسى ان كان نية الاحرام لم يجز و ان كان المنسى التلبية أجزأ.

و قد يوجّه هذا الالتزام بان الحكم لما كان على خلاف القاعدة اقتصر فيه على القدر المتيقن و هو صورة ما اذا نسى غير النية فان القدر المتيقن من الفتوى.

---

(۱)- المحقق الثانى، على بن الحسين: جامع المقاصد، ج ۳: ص ۱۶۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

....

كما ان مقتضى مرسلة جميل ذلک كما لا يخفى.

و يشكل: بان من التزم بالحكم فى صورة نسيان الاحرام يلتزم به فى صورة نسيان النية لدخولها فى الاحرام قطعا و الدليل مطلق كما لا

يخفى.

و أما روايـة جميل و على بن جعفر عليه السّلام فظاهرهما ترك النية، لأن من كان يجهل الاحرام أو نساه فظاهر حاله انه لم يأت بالنية و لا التلبية و لا لبس الثوبين. و من الواضح انه اذا أجزأ العمل بترك الجميع فاجزاؤه بترك البعض أولى، و هذا المعنى ذكره فى «المدارك «۱»» و تبعه فى «الجواهر «۲»».

و روايـة جميل و ان كانت ظاهرة فى التقييد بالاتيان بالنية، لكنها مرسلة و لم يثبت انجبار هذا الحكم فيها بعمل المشهور و ان كانت منجبرة من حيث أصل الحكم.

و بالجملة، ان التزمنا برواية على بن جعفر و شمولها للناسى فلا وجه لتفصيل المحقق الثانى رحمه اللّه و إلّا فلا ثبوت لأصل الحكم فى الناسى كما عرفت.

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۳۹، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۳۵، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۷

[الرّكن الثّانى: فى أفعال الحج]

اشارة

الرّكن الثّانى:

فى أفعال الحج و الواجب اثنا عشر (۱۷۲): الاحرام؛ و الوقوف بعرفات؛ و الوقوف بالمشعر؛ و نزول منى؛ و الرمى؛ و الذبح؛ و الحلق بها أو التقصير؛ و الطواف؛ و ركعتاه؛ و السعى؛ و طواف النساء؛ و ركعتاه.

و يستحب أمام التوجه (۱۷۳): الصدقة؛ و صلاة ركعتين؛ و ان يقف

---

(۱۷۲) ستعرف حكم كل من هذه الأمور و غيرها كل على حدة، كما ستعرف ما هو ركن منها يبطل الحج بتركه سهوا و عمدا، و ما يبطل بتركه عمدا، و ما لا يبطل بتركه عمدا و سهوا، و قد عرفت حال الاحرام و انه مما يبطل الحج بتركه عمدا و نسيانا و لا يبطل بتركه جهلا.

(۱۷۳) لا يهمنا كثيرا البحث فيما ذكره قدّس سرّه من مستحبات السفر لعدم شبهة الوجوب فيها، فمن اراد الاطلاع فليراجع المطوّلات.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۸

على باب داره؛ و يقرأ فاتحة الكتاب أمامه و عن يمينه و عن شماله و آية الكرسى كذلك؛ و أن يدعو بكلمات الفرج و بالادعية المأثورة؛ و أن يقول اذا جعل رجله بالركاب: «بسم اللّه الرحمن الرحيم، بسم اللّه و باللّه و اللّه اكبر»؛ فاذا استوى على راحلته، دعا بالدعاء المأثور.

[القول فى الإحرام]

اشارة

القول فى الاحرام

[و النظر فى مقدماته، و كيفيته، و أحكامه]

اشارة

و النظر فى مقدماته، و كيفيته، و أحكامه

[أما مقدماته:]

أما مقدماته:

و المقدمات كلّها مستحبة، و هى: توفير شعر رأسه من أول ذى القعدة (۱۷۴).

---

(۱۷۴) نسب إلى الشيخ قدّس سرّه فى «الجمل «۱»» و ابن ادريس «۲» رحمه اللّه و سائر المتأخرين القول بالاستحباب.

و استظهر من الشيخ قدّس سرّه فى «النهاية «۳»» و «الاستبصار «۴»» و المفيد قدّس سرّه فى «المقنعة «۵»» القول بالوجوب.

---

(۱)- الطوسى، محمد بن الحسن: الجمل و العقود (سلسلة الينابيع الفقهية)، ج ۷: ص ۲۲۷.

(۲)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۲۲، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۳)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ۱۷۱، الطبعة الاولى.

(۴)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الاستبصار، ج ۲: ص ۱۶۱، الطبعة الاولى.

(۵)- المفيد، محمد بن محمد النعمان: المقنعة، ص ۶۷، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۹

....

و تردد صاحب المدارك «۱» فى المسألة بعد مناقشته لدليل الاستحباب.

و مما ظاهره الوجوب باعتبار ظهور الأمر فيه رواية ابن سنان (مسكان) عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «لا تأخذ من شعرك و انت تريد الحج فى ذى القعدة و لا فى الشهر الذى تريد فيه الخروج الى العمرة» و غيرها كثير بألسنة مختلفة، راجع.

و لكن فى قبال هذه المجموعة روايات «۲» دالة على جواز أخذ الشعر، ك:

رواية سماعة عن أبى عبد اللّه عليه السّلام قال: «سألته عن الحجامة و حلق القفا فى أشهر الحج؟ فقال: لا بأس به ...».

و رواية محمد بن خالد الخزّاز قال: «سمعت أبا الحسن عليه السّلام يقول: أما أنا فآخذ من شعرى حين اريد الخروج- يعنى إلى مكة- للاحرام».

و رواية على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام قال: «سألته عن الرجل اذا همّ بالحج يأخذ من شعر رأسه و لحيته و شاربه ما لم يحرم؟ قال: لا بأس».

و قد نوقش فى رواية سماعة سندا و دلالة، لعدم ظهور حلق القفا فى حلق الرأس لو لم يكن ظاهرا فى خلافه، و لكن فى غيرها كفاية و بها يتصرف فى ظهور الطائفة الاولى و يحمل على الاستحباب.

و قد اقتصر صاحب المدارک «۳» علی ذکر روایهٔ سماعهٔ و ناقشها و هو فی غیر محله بعد وجود غیرها.

---

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۲۴۶، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۴: من ابواب الاحرام، ح ۳ و ۵ و ۶.

(۳)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۲۴۶، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۵۰

إذا اراد التمتع (۱۷۵)، و بتأکد عند هلال ذی الحجهٔ (۱۷۶)، علی الأشبه.

و أن ینظف جسده، و یقصّ أظفاره، و یأخذ من شاربه، و یزیل الشعر عن جسده و ابطیه مطلیا (۱۷۷)، و لو کان قد أطلی أجزأه، ما لم یمض خمسهٔ عشر یوما.

و الغسل للاحرام (۱۷۸)، و قیل: إن لم یجد ماء یتیمم له. و لو اغتسل و أکل أو لبس ما لا یجوز للمحرم اکله و لا لبسه، أعاد الغسل

---

(۱۷۵) لا تقیید بذلک فی النصوص بل موضوعها الحج.

(۱۷۶) هذا مما لا أثر له فی النصوص.

(۱۷۷) وردت فی ذلک نصوص کثیرهٔ و ظاهرها الوجوب لظهور الأمر فیه و لا معارض لها أصلا، و لکن لم یلتزم أحد به، بل التزم الکل بالاستحباب و هو یکفی فی وهن ظهورها. فراجع.

(۱۷۸) لا اشکال فی أصل مشروعیهٔ الغسل للاحرام، فانه مما تدل علیه النصوص الکثیرهٔ و انما الخلاف فی وجوبه و استحبابه.

فذهب أکثر الاصحاب إلی استحباب الغسل و عدّ من الاغسال المسنونهٔ فی بابها، و حکی عن ابن أبی عقیل «۱» التزامه بالوجوب.

و الذی تدل علیه بعض النصوص هو الوجوب، کروایهٔ معاویهٔ بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «إذا انتهیت الی العقیق من قبل العراق- الی أن قال:-

---

(۱)- حکی عنه العلامهٔ قدّس سرّه فی «مختلف الشیعهٔ» (ج ۴: ص ۵۰).

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۵۱

....

ثم استک و اغتسل و البس ثوبیک «۱»»، فان ظاهر الأمر الوجوب. کما ان الوجوب ظاهر ما یأتی فیما لو احرم بدون غسل من الأمر باعادهٔ الاحرام، فانتظر.

و الذی یرفع به عن ظاهر الأمر هو التسالم من الاصحاب علی عدم وجوبه، یضاف إلیه ان لو کان واجبا، لظهر و بان، لتوفّر الدواعی الی نقله و التنبیه علیه لکثرهٔ الابتلاء به.

و بالجملهٔ، ان حصل الجزم او الاطمئنان بذلک فهو و إلا فدعوی الوجوب غیر مجازفهٔ و لا أقل من عدم ترک الاحتیاط بالاتیان به.

ثم إنه یقع الکلام فی فروع:

الأول: فی بدلیهٔ التیمم عنه مع عدم التمکن من الماء، و قد ذهب البعض «۲» الی مشروعیهٔ التیمم بدعوی اطلاق دلیل البدلیهٔ، کقوله علیه السّلام: «التراب أحد الطهورین «۳»».

و فیه: ان هذا المضمون ظاهر فی تنزیل التیمم منزلهٔ الوضوء او الغسل فی مورد یشرع فیه، فتترتب علیه جمیع آثار الوضوء او الغسل لا انه یتکفل تشریع التیمم فی کل مورد یشرع فیه الوضوء أو الغسل. إذن فلا دلیل علی مشروعیهٔ التیمم.

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶: من ابواب الاحرام، ح ۴.

(۲)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۱۴، الطبعة الاولى.

ابن البراج عبد العزيز. المهذب ۱/ ۲۱۹- طبعة مؤسسة النشر الاسلامى.

العلامة الحلى الحسن بن يوسف. منتهى المطلب ۲/ ۶۷۳- الطبعة الحجرية.

(۳)- لم نعثر على الرواية بهذا المضمون و الرواية هكذا: «... إن التيمّم احد الطهورين» (وسائل الشيعة، ج ۱/ باب ۲۳: من ابواب التيمم، ح ۵).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۵۲

....

الثانى: لو أكل أو لبس بعد الغسل ما لا يجوز أكله او لبسه للمحرم هل عليه اعادة الغسل؟

ظاهر بعض النصوص ذلك، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «اذا لبست ثوبا لا ينبغى لك لبسه أو أكلت طعاما لا ينبغى لك أكله فأعد الغسل «۱»».

و رواية محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «اذا اغتسل الرجل و هو يريد أن يحرم فلبس قميصا قبل ان يلبّى فعليه الغسل «۲»».

و لكن يعارضها رواية على بن عبد العزيز، قال: «اغتسل أبو عبد اللّه عليه السّلام للاحرام بذى الحليفة؛ ثم قال لغلمانه: هاتوا ما عندكم من الصيد حتى نأكله فاتى بحجلتين فأكلهما قبل ان يحرم «۳»». و هى و ان اختصت بالأكل لكنها ترفع ظهور رواية معاوية فى الوجوب بالنسبة إلى اللبس- أيضا- كى لا يلزم استعمال اللفظ فى اكثر من معنى. نعم، رواية محمد بن مسلم لا معارض لها، فتدبر.

الثالث: هل يجوز تقديم الغسل على الميقات، أو لا؟ لا اشكال فى جوازه إذا خاف عوز الماء فى الميقات، لرواية هشام بن سالم قال: «ارسلنا إلى أبى عبد اللّه عليه السّلام و نحن جماعة و نحن بالمدينة انا نريد ان نودعك فارسل إلينا ان اغتسلوا بالمدينة فانى اخاف ان يعزّ الماء عليكم بذى الحليفة، فاغتسلوا بالمدينة ... «۴»».

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۳: من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۱۱: من ابواب الاحرام، ح ۲.

(۳)- المصدر/ باب ۱۴: من ابواب الاحرام، ح ۷.

(۴)- المصدر/ باب ۸: من ابواب الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۵۳

....

و أما مع عدم الخوف، فظاهر بعض النصوص جوازه- أيضا-، كرواية الحلبى، انه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يغتسل بالمدينة لاحرامه، فقال:

«يجزيه ذلك ... «۱»». و نحوها روايته الاخرى و غيرها.

و لا مقيّد لهذه النصوص سوى إشعار فى رواية هشام و هو لا يصلح للتقييد كما لا يخفى.

و يشهد له ما ورد فى بعض النصوص من الاكتفاء بغسل اليوم لجميع اليوم و غسل الليلة لجميع الليلة مع ان الغالب عدم التأخر فى

الميقات كثيرا، فانه يكشف عن عدم خصوصية للمكان و انما المنظور جهة الزمان. فتدبر.

الرابع: لو نام بعد الغسل، فظاهر بعض النصوص «۲» لزوم الاعادة، كرواية النضر بن سويد عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «سألته عن الرجل يغتسل للاحرام ثم ينام قبل ان يحرم، قال: عليه إعادة الغسل». و نحوها رواية على بن أبى حمزة.

لكن يشكل دلالتها على اللزوم بعد ورود ما دلّ على الاكتفاء بغسل الليل لليل جميعه، مع ان الغالب النوم فى أثناء الليل، فلعل المقصود بها استحباب الاعادة لعدم كمال الغسل المتعقب بالنوم فيستحب اعادته تحصيلا للكامل.

هذا اذا قلنا باستحباب الغسل للاحرام. و ان قلنا بوجوبه، فيكون المقصود بها الاستحباب لا اللزوم، لصحته فى نفسه مع النوم.

هذا، مع ورود ما دل على نفيه مع النوم، كرواية عيص بن القاسم، قال:

سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يغتسل للاحرام بالمدينة و يلبس ثوبين ثم ينام

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۸: من ابواب الاحرام، ح ۶.

(۲)- المصدر/ باب ۱۰: من ابواب الاحرام، ح ۱.

استحبابا، و يجوز له تقديمه على الميقات، اذا خاف عوز الماء فيه، و لو وجده استحب له الاعادة. و يجزى الغسل فى أول النهار ليومه، و فى أول الليل لليلته ما لم ينم. و لو أحرم بغير غسل أو صلاة ثم ذكر، تدارك ما تركه و أعاد الاحرام (۱۷۹).

قبل ان يحرم، قال: «ليس عليه غسل «۱»»، فانها إما لنفى لزوم الغسل- بناء على وجوبه- فى نفسه فتحمل غيرها على الطلب الندبى، او لبيان تأدية المستحب بالغسل المتعقب بالنوم- بناء على استحبابه- فتحمل غيرها على الطلب تحصيلا للكامل من المستحب.

---

(۱۷۹) الأصل فيه رواية الحسين بن سعيد، عن أخيه الحسن، قال: كتبت الى العبد الصالح، أبى الحسن عليه السّلام رجل أحرم بغير صلاة أو بغير غسل جاهلا أو عالما ما عليه فى ذلك؟ و كيف ينبغى له أن يصنع؟ فكتب: «يعيده «۲»».

و لا يخفى ان ظاهر هذه الرواية- كما أشرنا إليه فيما تقدم- وجوب الاعادة، و هو- أعنى الاعادة- لا يتلاءم إلا مع شرطية الغسل للاحرام، إذ الاحرام مما لا يقبل الابطال حتى يعاد، لان الاحلال منه يتحقق بأمور معلومة و ليس بنقض النية و نحوها.

و من هنا يظهر انه لا وجه لتنظير المقام باستحباب استئناف الصلاة لو ذكر فى اثنائها عدم اتيانه بالاقامة لقابلية الصلاة للابطال و الاعادة، فلا يتّجه الأمر

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۰: من ابواب الاحرام، ح ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۲۰: من ابواب الاحرام، ح ۱.

و أن يحرم عقيب فريضة الظهر أو فريضة غيرها. و إن لم يتفق (۱۸۰) صلى للاحرام ست ركعات، و أقله ركعتان. يقرأ فى الاولى: «الحمد» و «قل يا أيها الكافرون» و فى الثانية: «الحمد» و «قل هو اللّه أحد»، و فيه رواية اخرى.

و يوقع نافلة الاحرام تبعا له- و لو كانت وقت فريضة- مقدّما للنافلة ما لم تتضيق الحاضرة.

باعادة الاحرام إلا اذا كان من اوّل الأمر باطلا.

كما أنه لا وجه لما ذكره فى «الجواهر «۱»» من انه نظير إعادة الصلاة جماعة لو صلاها فرادى، إذ المفروض فى باب الصلاة انه قد جاء بالصلاة أولا تامة، و ليس كذلك فيما نحن فيه.

و بالجملـة، المسألـة مثار البحث، و قـد عرفت ان الاعادة لا تتلاءم إلا مع شـرطية الغسل للاحرام، فتكون هـذه الروايـة دليلا على لزوم الغسل.

و لو ثبت بنحو قطعى عـدم وجوب الغسـل، فامـا ان تطرح هـذه الروايـة أو تحمل على إرادة إعادة صورة الاحرام لا واقعه، لانه لا يقبل الابطال كى يعاد، فلاحظ.

---

(۱۸۰) لاـ يخفى أن مشـروعية الصـلاة للاحرام فى الجملـة أمر لا يقبل الانكار، لتظافر النصوص فيه بمختلف ألسـنتها، بل ظاهر بعضـها لزوم كون الاحرام بعد

---

(۱)– النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۸۷، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، ج ۲، ص: ۵۶

....

الصلاة، كـ:

روايـة معاويـة بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام، قال: «اذا أردت الاحرام فى غير وقت صـلاة الفريضة فصّل ركعتين ثم أحرم فى دبرها «۱»».

قمّى، سـيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران – إيران، اول، ۱۴۱۹ ه‍ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى – كتاب الحج؛ ج ۲، ص: ۵۶

و روايته الاـخرى عنه عليه السّـلام، قال: «لا يكون الاحرام إلا فى دبر صـلاة مكتوبـة أو نافلـة فان كانت مكتوبـة أحرمت فى دبرها بعد التسليم و ان كانت نافلة صليت ركعتين و احرمت فى دبرهما ... «۲»».

و رواية الحسن بن سعيد المتقدمة فى الغسل بالتقريب المتقدم.

و لكن ظـاهر بعض النصوص الاجتزاء بالاحرام عقيب الفريضـة وحـدها، فالفتوى المـذكورة فى صـلاة ست ركعات قبل الفريضـة، ثم اتيان الفريضة، ثم الاحرام لا دليل عليه معتبر، بل ظاهر رواية معاوية خلافه، لان ظاهرها لزوم كون الاحرام عقيب النافلة او الفريضة بلا فصل بينهما.

و بالجملـة، فظاهر هـذه النصوص و غيرها كون الاحرام دبر صـلاة إما نافلة أو فريضة. أما الجمع بينهما بالنحو المزبور فى المتن و غيره من كتب الفقه، فلا دليل عليه سوى رواية مروية فى «فقه الرضا» لا يعتمد «۳» عليها.

ثم إنه هل تشرع نافلة الاحرام فى وقت الفريضة، أو لا؟ بمعنى أنه هل هناك ما يدل على مشروعية صلاة الاحرام فى وقت الفريضة أو ان دليلها يختص بغير وقت الفريضة لانه القدر المتيقن منه؟

الحق انه لا دليل على ذلك، إذ ما يتوهم دلالته من النصوص على ذلك هو:

---

(۱)– وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۸: من ابواب الاحرام، ح ۵.

(۲)– المصدر/ باب ۱۶: من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۳)- فقه الرضا [المنسوب الى الامام الرضا عليه السّلام] (سلسلة الينابيع الفقهية)، ج ۷: ص ۵.

....

روايـة عمر بن يزيـد، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام- فى حديث- قال: «و أعلم انه واسع لك أن تحرم فى دبر فريضة أو نافلة أو ليل أو نهار «۱»».

و رواية أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «تصلى للاحرام ست ركعات تحرم فى دبرها «۲»».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام، قال: «إذا اردت الاحرام فى غير وقت صلاة الفريضة فصل ركعتين ثم أحرم فى دبرها «۳»».

و رواية معاوية بن عمار، قال: سـمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «خمس صلوات لا تترك على حال، اذا طفت بالبيت، و اذا أردت ان تحرم ... «۴»».

و رواية أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «خمس صلوات تصليها فى كل وقت منها صلاة الاحرام «۵»».

و روايـة ادريس بن عبد اللّه، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن الرجل يأتى بعض المواقيت بعد العصـر كيف يصـنع؟ قال: «يقيم الى المغرب. قلت: فان أبى جمّاله ان يقيم عليه؟ قال: ليس له ان يخالف السـنّة. قلت: أله ان يتطوع بعد العصر؟ قال: لا بأس به و لكنى أكرهه للشهرة و تأخير ذلك أحب إلى قلت: كم أصلى اذا تطوعت؟ قال: أربع ركعات «۶»».

و رواية ابن فضّال، عن أبى الحسن عليه السّلام فى الرجل يأتى ذا الحليفة أو بعض

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۸: من ابواب الاحرام، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۴.

(۳)- المصدر، ح ۵.

(۴)- المصدر/ باب ۱۹: من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۵)- المصدر، ح ۲.

(۶)- المصدر، ح ۳.

....

الاوقات بعد صلاة العصر أو فى غير وقت صلاة قال: «لا ينتظر حتى تكون الساعة التى تصلى فيها «۱»» و انما قال: «ذلك مخافة الشهرة «۲»».

و لكن فى دلالة الجميع على المدعى نظر بل منع.

أما رواية عمر بن يزيد، فغاية ما تدل عليه الوسعة فى كون الاحرام عقيب الفريضة أو النافلة، أما ظرف مشروعية النافلة فلا تتكفل بيانه، بل يمكن دعوى أنها لا تدل على مشـروعية النافلة للاحرام، إذ يمكن أن يراد من النافلة فيها الصـلاة المستحبة بالعناوين المختلفة، و لو بعنوان نفس الصلاة، فلا تدل على استحباب صلاة بعنوان الاحرام.

و أما رواية ابى بصير الأولى، فاطلاقها لا بأس به يشمل وقت الفريضة، إلا انها ضعيفة السند.

و أما روايـة معاويـة بن عمار، فموضوعها غير وقت الفريضـة، بل يمكن دعوى دلالتها على نفى المشـروعية فى وقت الفريضـة تمسـكا بمفهوم الشرط، و إن ادعى صاحب الجواهر «۳» ان مقتضى مفهومها الجمع بين الفريضة و صلاة ركعتين لكنه واضح المنع.

و أما روايته الاخرى، فهى تنافى رواية عمر بن يزيد و غيرها مما دل على جواز الاحرام عقيب الفريضة، فتحمل- خلافا لظاهرها و وحدة السياق- على كون المقصود بيان لزوم كون الاحرام عقيب الصلاة أىّ صلاة كانت، فيرتفع التنافى بينهما، و عليه فلا تدل على المدعى كما لا يخفى.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۹: من ابواب الاحرام، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۴.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۹۴، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۵۹

....

و منه يظهر الحال فى رواية أبى بصير الثانية.

و أما رواية إدريس، فهى انما تدل على المدعى لو كان المشار إليه بقوله عليه السّلام:

«و تأخير ذلك أحب إلىّ» هو التطوع بالصلاة كما استقربه صاحب الجواهر «۱».

و لكن فى ظهورها تأمل، إذ من المحتمل قويّا كون المشار إليه هو الاحرام، فلا دلالة لها على المدعى حينئذ، لان محبوبية تأخير الاحرام لأجل عدم الشهرة و هو كما يلازم عدم مشروعية التطوّع فى وقت الفريضة يلازم مشروعيته أيضا، فلا دليل على أحدهما.

و أما رواية ابن فضّال، فهى تحتمل وجهين: أحدهما: النهى عن الانتظار الى وقت الفريضة و هو لا يتلاءم مع قول الراوى او الصدوق، لان فيه الشهرة لا فى تركه. الآخر: النهى عن الاحرام عصرا و الأمر بالانتظار، فيكون قوله:

«ينتظر حتى ...» جملة مستأنفة لا مدخول لا. و على كلا الوجهين فهى أجنبية عن المدعى.

و اذا ظهر عدم الدليل على مشروعية صلاة الاحرام وقت الفريضة، فلا يتّجه ما جاء فى المتن و غيره من جواز صلاة الاحرام فى وقت الفريضة و اتيان الفريضة بعدها.

مع انه يتنافى مع ما يظهر من النصوص، من كون الاحرام عقيب الفريضة او النافلة كما لا تصل النوبة الى دعوى عدم مشروعية التطوع فى وقت الفريضة، و ان أدلته حاكمة على دليل المشروعية المطلق الشامل بإطلاقه وقت الفريضة، كى يقال فى مقام دفعها ان دليل نفى مشروعية التطوع ناظر الى النوافل المبتدأة لا ذوات الاسباب كنافلة الاحرام. فانه لا موضوع الى جميع ذلك. نعم، لا بأس

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۹۵، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۶۰

[أما كيفيته:]

اشارة

و أما كيفيته:

فتشتمل على واجب، و مندوب (۱۸۱).

بالاتيان رجاء بركعتين بعد الفريضة فان كانت مشروعة فهو و إلا فلا يضر الفصل بها بين الاحرام و الفريضة. و قد التزم بذلك فى «كشف اللثام «۱»».

و خلاصة الكلام: ان المستفاد من بعض ما ذكرنا من النصوص و غيرها لزوم كون الاحرام عقيب الصلاة، كما يظهر منها انه مما عليه السيرة و العمل و انه أمر مفروغ عنه، فلا وجه للتشكيك حينئذ بواسطة اعراض الاصحاب و نحوه فتدبر.

و أما استحباب كونه عقيب صلاة الظهر، فلما ورد من احرام الرسول صلّى اللّه عليه و آله عقيبها، كما ورد بيان أفضليته فى بعض النصوص، كرواية عبيد اللّه الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا يضرّك بليل أحرمت أو نهار، إلا ان أفضل ذلك عند زوال الشمس «۲»».

و من هذه الرواية و غيرها مما دلّ على جواز الاحرام فى كل وقت لا يبقى مجال توهم لزوم كون الاحرام عقيب صلاة الظهر و لا يظن توهمه من أحد.

---

(۱۸۱) قبل التعرض لفروع الاحرام ينبغى ذكر حقيقة الاحرام و معرفتها. و الاحتمالات الموجّهة فيه أربعة:

الأول: انه مجرد التلبية، لاطلاق الاحرام عليها فى بعض النصوص.

---

(۱)- الفاضل الهندى، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ۵: ص ۲۵۳، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۵: من ابواب الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۶۱

....

الثانى: انه ليس له حقيقة منحازة عن اعمال الحج، بل يتحقق بالدخول فى الحج و لكنه ليس هو الحج، بل هو أمر انتزاعى عن ثبوت النواهى المعهودة.

فاحرام الحج كاحرام الصلاة ليس شيئا غير الصلاة، بل هو مما ينتزع عن محرمات الصلاة، و شأن التلبية شأن التكبير، فكما ان احرام الصلاة يتحقق بالتكبير كذلك احرام الحج يتحقق بالتلبية. فالاحرام للحج ينتزع عن موضوعية الشخص للتحريم بالدخول فى الحج و عند التلبية، فهو نظير ما يقال فى الملكية من انها منتزعة عن الاحكام التكليفية.

و قد اختار هذا الرأى صاحب الجواهر «۱» ناسبا له إلى بعض الافاضل و مدعيا ظهور النصوص فيه.

الثالث: انه أثر وضعى للاعمال المخصوصة، كالطهارة المسببة عن الوضوء.

و لعل الوجه فيه ما ورد من التعبير فى النصوص بعدم التحلل إلا بالتقصير، و ما دلّ على عدم انتقاضه، فانه ظاهر فى أنه أمر استمرارى ثابت.

الرابع:- و هو المختار- انه عبارة عن البناء و الالتزام النفسى بترك المنهيات- كالالتزام النذرى- المستتبع لاعتبار الشارع كونه كذلك و عدم تمكنه من التحلل.

و يدفع الاول: بإطلاق الاحرام على ما قبل التلبية فى النصوص، كرواية عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الاحرام و لم يلبّ؟ قال: «ليس عليه شيء «۲»». و غيرها كثير، فراجع.

و بما ورد من التعبير بنقض الاحرام، فانه ظاهر فى أنه معنى استمرارى،

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۱۹۹، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۴: من ابواب الاحرام، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۶۲

....

كرواية النضر بن سويد، عن بعض أصحابه، قال: «كتبت إلى أبى ابراهيم عليه السّلام:

رجل دخل مسجد الشجرة فصلى و أحرم و خرج من المسجد فبدا له قبل أن يلبّى أن ينقض ذلك بمواقعة النساء أله ذلك؟ فكتب: نعم، أو لا بأس به «۱»».

و يدفع الثانى: بذلك.

و بأخذ الاحرام فى موضوع النواهى المعهودة، كما لا يخفى على من راجع النصوص، و هو يتنافى مع كونه منتزعا عنها، و بنظير ذلك ينفى كون الملكية منتزعة عن الاحكام التكليفية، إذ هى مأخوذة فى موضوعها.

و بالتعبير بنسيان الاحرام و الجهل به مع فرض دخوله فى الحج فانه لا معنى له على هذا الوجه، بل الظاهر من استقصاء النصوص أنّ الاحرام غير الحج قطعا. فالتفت.

و يدفع الثالث: بإطلاق الاحرام على ما قبل التلبية بضميمة ما يظهر من النصوص من عدم ثبوت أى أمر شرعى قبلها، و تمكنه من العدول و النقض و اتيان ما لا يحل للمحرم قبلها.

و بإطلاق الاحرام فى مورد بطلانه كالاحرام قبل الميقات.

و الأثر الوضعى كالطهارة غير قابل للصحة و الفساد بل للوجود و العدم لبساطته.

فيتعين الوجه الرابع، و هو الموافق لظهور النصوص فى كونه عملا اختياريا مباشريا و كونه من اعمال الشخص نفسه، لا من مجعولات الشارع، فانه ظاهر اسناد الاحرام للشخص نفسه و ليس هو إلا الالتزام النفسى، و هو يتحقق قبل التلبية، فيصدق تحقق الاحرام قبلها. كما انه يقبل النقض و يتصف بالصحة و

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۴: من ابواب الاحرام، ح ۱۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۶۳

[أ- فالواجبات ثلاثة:]

اشارة

أ- فالواجبات ثلاثة:

[الأول: النيّة]

الاول: النيّة و هو أن يقصد بقلبه الى امور أربعة (۱۸۲): ما يحرم به من حجّ أو عمرة متقربا، و نوعه من تمتع او قران او افراد، و صفته من وجوب أو ندب، و ما يحرم له من حجة الاسلام أو غيرها.

الفساد بلحاظ ترتّب الاحكام الشرعية عليه، كما يصح أخذه فى موضوع الاحكام و يتعلق به النسيان و الجهل.

و بضميمة ما دل على عدم ترتّب الاحكام قبل التلبية نستكشف أنه بالتلبية يلزم احرامه و لا يكون له نقضه بعد ما كان له ذلك قبلها.

كما انه نستكشف مما دل على عدم قابليته بعد التلبية للنقض و التحلل إلا بمحلل خاص أنه أمر استمرارى غير اختيارى، فليس هو إلّا أن يقال: ان هذا الالتزام يصير موضوعا عند التلبية لاعتبار الشارع الالتزام بنحو الاستمرار و إلزام المكلّف به بحيث لا يمكنه التخلف عنه.

و بالجملة، ما ذكرناه لا ينافى ظاهر النصوص. و أما اطلاق الاحرام على التلبية فى بعض النصوص فهو مسامحة باعتبار انها سبب تحقق

الاعتبار المستمر و هو كثير، كما يطلق الطهارة على الوضوء و الوضوء على الطهارة.

---

(۱۸۲) لا اشكال فى اعتبار اصل النية فى الاحرام، فانه كما عرفت هو الالتزام و القصد، فبدون النية لا إحرام.

و أما اعتبار قصد القربة فيه، فهو من المسلّمات التى لا خلاف فيها، و يظهر

....

من بعض النصوص، كما ورد فى رواية ابن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «اذا اردت الاحرام و التمتع فقل: ... أحرم لك شعرى و بشرى من النساء و الطيب ... «۱»».

و أما اعتبار قصد الصفة، فهو مما لا اشكال فى عدمه كما حقق أخيرا فى الأصول.

و أما اعتبار قصد النوع من حج أو عمرة، و من تمتع أو قران أو إفراد، و من حج اسلام أو غيره، فالتحقيق فيه: ان الاحرام إن كان شرطا فلا وجه لاعتباره لعدم تأتى الوجهين الآتيين فيه، بل يكون حاله حال الوضوء يجوز له الاتيان به بأىّ غاية او بنحو الاستحباب- بناء على ما حققناه فى الاصول «۲» فى المقدمات العبادية من انها متعلقة للأمر الاستحبابى-. ثم يجوز له الاتيان بغاية اخرى لحصول شرطها كما لا يخفى.

نعم، لو كان الاحرام اثرا وضعيا كان مجرد التشكيك فى اعتبار قصد النوع فى صحته كافيا فى لزومه لكون الشك فى المحصّل، و هو مجرى الاحتياط.

و لكن عرفت بطلان هذا الاحتمال. هذا، و لكن الشرطية ممنوعة لوجهين:

الأول: إطلاق الاهلال بالحج الّذى معناه الشروع فيه على الاحرام و هو لا يصح إلا اذا كان جزء للحج.

الثانى: ما ورد فى بعض النصوص من السؤال عن كيفية دخوله الى مكة متمتعا أم مفردا، و هو لا معنى له إذا لم يكن الاحرام جزء، إذ لم يبدأ فى اعمال الحج قبل الدخول الى مكة فلم يتلبس به بعد كى يسأل عن نحو ما تلبس به.

و عليه، فيتعين ان يكون جزء. و إذا كان جزء فالوجه فى اعتبار قصد النوع

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۶: من ابواب الاحرام، ح ۲.

(۲)- الحكيم، السيد عبد الصاحب: منتقى الاصول، ج ۲: ص ۲۴۴، الطبعة الاولى.

....

أحد أمرين:

الأمر الأول: ان هذه الاعمال أمور قصدية تتقوم بالقصد نظير الظهر و العصر. و يستدل على ذلك بوجوه ثلاثة:

أولها: ما ورد من صحة العدول من بعضها الى الآخر، كالعدول من الافراد الى التمتع و بالعكس، فان ذلك ظاهر فى تباين العملين لتقوّم العدول بالاثنينية و هو لا يتحقق الا بالقصد. و من مثل ذلك استفيد مباينة صلاة الظهر لصلاة العصر.

ثانيها: ما ورد من استحباب اشتراط الاحلال و صيرورتها عمرة ان لم تكن حجة، فانه ظاهر فى مباينة العملين.

ثالثها: ما ورد من الأمر بنية المتعة، كرواية احمد بن محمد، قال: قلت لأبى الحسن على بن موسى الرضا عليه السّلام: «كيف أصنع اذا أردت ان أتمتع؟ فقال: لبّ بالحج و انو المتعة ... «۱»».

و لكن شيئا من هذه الوجوه لا تفى بالدعوى:

أما روايات العدول، فلانها إنما تدل على المدعى لو لم يكن هناك فرق ظاهرى بين الاعمال، كما هو الحال بالنسبة إلى صلاة الظهر و العصر، فيكشف عن وجود خصوصية قصدية تكون منشأ الفرق. و لكن الحال فيما نحن فيه ليس كذلك لاختلاف هذه الاعمال بالاجزاء و الشرائط، فاعمال التمتع ليست كاعمال الافراد و القران و العمرة المفردة.

و منه يظهر الاشكال فى الوجه الثانى.

و أما ما ورد من الأمر بنية المتعة، فلا ظهور له فى المدعى، إذ من المحتمل قويّا

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۲: من ابواب الاحرام، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۶۶

....

كون المراد به الارشاد إلى أولوية الاضمار لأجل التقية فقد ورد بيان محبوبية الاضمار و عدم اظهار المتعة.

الأمر الثانى:- مما استدل به على اعتبار قصد النوع- ان الاعمال اذا كانت متعددة و الاوامر كذلك لم يكن طريق إلى تعيين أحدها فى مقام الامتثال إلا بقصد النوع و إلا لم يتعين الاحرام امتثالا لأحدها لانه ترجيح بلا مرجح.

و هذا الوجه يبدو من كلام صاحب الجواهر «۱» أولا و أخيرا، و قد تعرض الى الوجه الأول فى ضمن كلامه.

و هو لا ينهض على المدعى، فانه لا يتأتى فى صورة وحدة الأمر لتعين أحد الافراد عليه، كما لو تعين عليه حج التمتع حجة الاسلام، فانه لا تعدد للأمر كى يتردد العمل فى مقام الامتثال بين الأوامر.

كما انه فى صورة تعدد الأمر يمكن للمكلّف أن لا يقصد أحد الانواع حال احرامه، بل يقصد باحرامه امتثال الأمر الذى سيختار امتثاله عند وصوله الى مكة مثلا، فانه اذا عيّن بعد ذلك عمله وقع الاحرام امتثالا لذلك الأمر لتعيّنه فى علمه تعالى.

و النتيجة: انه لا دليل على اعتبار قصد النوع، فيجوز الاتيان بالاحرام بداعى الأمر الذى سيختار امتثاله بعد ذلك و له صرفه إلى إيها شاء.

و قد نسب ذلك إلى العلامة قدّس سرّه فى «التذكرة «۲»» و «المنتهى «۳»» و ذهب إليه

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۰۲، الطبعة الاولى.

(۲)- الحلى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ۷: ص ۲۳۳، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- الحلى، العلامة الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ۲: ص ۶۷۵، الطبعة الحجرية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۶۷

و لو نوى نوعا و نطق بغيره عمل على نيته (۱۸۳)، و لو أخلّ بالنيّة عمدا أو سهوا لم يصح احرامه (۱۸۴).

فى «المدارك «۱»» و نسبه فى «الجواهر «۲»» إلى بعض الاكابر.

---

(۱۸۳) لا دليل على اعتبار اللفظ و ان ورد به الأمر لكنه ظاهر فى بيان مشروعيته بقرينة ما ورد من جواز النية، كرواية حماد بن عثمان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: قلت له: «إنى أريد أن اتمتع بالعمرة إلى الحج فكيف أقول؟ قال:

تقول: اللهم إنى اريد أن أتمتع بالعمرة إلى الحج على كتابك و سنة نبيك. و ان شئت أضمرت الذى تريد «۳»». بل ورد ما يدل على استحباب الاضمار، كرواية اسحاق بن عمار انه سأل أبا الحسن موسى عليه السّلام، قال: «اصحاب الإضمار أحب إلىّ فلبّ و لا تسم شيئا «۴»».

و عليه، فالمدار على النيهٔ لا على اللفظ سواء وافق النيهٔ أم خالفها.

(۱۸۴) المراد بالنيهٔ:

إن كان هو الالتزام و القصد المقوّم للاحرام، فبطلانه بتركها عمدا أو سهوا لا كلام فيه لعدم الاتيان بالاحرام بدونها.

و إن اريد بها نيهٔ التقرب، فبطلانه واضح مع تركها لكونه عباديا.

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۵۸، ط مؤسسهٔ آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۰۵، الطبعهٔ الاولى.

(۳)- وسائل الشيعهٔ، ج ۹/ باب ۱۷: من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۶۸

و لو أحرم بالحج و العمرهٔ و كان فى اشهر الحج (۱۸۵)، كان مخيّرا بين الحج و العمرهٔ، اذا لم يتعين عليه احدهما. و ان كان فى غير اشهر الحج تعين للعمرهٔ. و لو قيل بالبطلان فى الاول و لزوم تجديد النيّهٔ، و أما اذا أريد من النيهٔ نيهٔ النوع، فان قلنا بانه يعتبر قصد النوع لاجل أنه عمل قصدى كان العمل باطلا لعدم اتيانه بالاحرام المطلوب. و إن كان اعتباره لاجل لزوم التعيين فى مقام الامتثال، فبناء على ما ذكرناه فى تقريب عدم لزوم القصد لا موجب للالتزام ببطلانه، لانه يتعين قهرا إذا كان ما بذمته معينا لتماميهٔ اركان الامتثال.

و إن كان ما بذمته متعددا صح أيضا، لتعينه إذا تعقّبه اعمال أحد الانواع، لانه قصد به امتثال الأمر الواقعى و هو مع تعقبه باعمال الحج التمتعى- مثلا- لا تعدد له، إذ الاحرام المتعقّب بعمل حج التمتع مأمور بأمر واحد واقعا. فلاحظ جيدا و تدبر.

---

(۱۸۵) إذا كان المقصود امتثال الأمر المتعلق بالاحرام للحج و العمرهٔ- بنحو الوحدهٔ- كان احرامه باطلا لعدم ثبوت الأمر بذلك. و عليه، فلا وجه لما جاء فى المتن لان ما قصد لا ثبوت له واقعا و ما له ثبوت واقعا لم يقصد.

و ان كان قصده امتثال الأمر الواقعى و نوى ذلك من جههٔ الاشتباه فى التطبيق صح.

و أما ما ورد فى النصوص من قصد الحج و العمرهٔ و قصهٔ الامام عليه السّلام مع عثمان فهو ناظر الى حج التمتع فى قبال غيره لا ناظر الى الحج و العمرهٔ باحرام واحد.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۶۹

كان اشبه. و لو قال: كاحرام فلان، و كان عالما بما ذا احرم صحّ، و إن كان جاهلا، قيل: يتمتع احتياطا (۱۸۶).

---

(۱۸۶) لا يخفى أنه ينبغى ايقاع الكلام فى صورهٔ الجهل دون صورهٔ العلم، إذ مع العلم يتعلق القصد بالنوع بلا ريب، و لا يكون التلفظ إلا تعبيرا عن متعلق القصد لا أنّ القصد يتعلق بواقع اللفظ على ما هو عليه- كما هو الحال فى صورهٔ الجهل-.

و عليه، فنقول بناء على ما عرفت من عدم لزوم قصد النوع و كفايهٔ التعين الواقعى يصح إحرامه لتعينه واقعا.

و قد استدل عليه بما ورد «۱» عن الامام امير المؤمنين عليه السّلام حين قدم من اليمن من أنه أحرم كاحرام الرسول صلّى اللّه عليه و آله مع عدم علمه عليه السّلام باحرامه صلّى اللّه عليه و آله.

و ناقشه فى «الجواهر «۲»»: بانه معارض بما ورد من أنه كان عالما بكيفيهٔ احرام الرسول صلّى اللّه عليه و آله و انه ساق من الهدى أربعا و ثلاثين. و لو سلّم عدم علمه، فهو حكم وارد فى خصوص الامام عليه السّلام، فلعله من مختصاته عليه السّلام، فالتعدى منه الى غيره مشكل، و يؤمى إليه افتخاره عليه السّلام بانه ذبح هديه الرسول صلّى اللّه عليه و آله إذ لو لا اختصاصه لما اتّجه افتخاره.

و يؤيّده عدم سياقه عليه السّلام الهدى حال إحرامه مع أنه يشترط فى حج القران ذلك.

و أنت بعد أن عرفت صحهٔ الاحرام بحسب القواعد الأوليهٔ، فلا يهمنا

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ، ج ۸/ باب ۳: من ابواب اقسام الحج، ح ۳۲.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۱۱، الطبعهٔ الاولى.

....

التعرض الى تحقيق الحال فى هذه الواقعهٔ.

هذا إذا انكشف له حال من علّق إحرامه على إحرامه أما لو لم ينكشف له الحال لموت أو غيبهٔ.

فنسب الى الشيخ قدّس سرّه «۱» أنه يتمتّع احتياطا، لانه ان كان متمتعا فقد وافق و إن كان غيره، فالعدول عنه جائز.

و ناقشهٔ فى «الجواهر «۲»»:

أولا: بان العدول من حج الإفراد انما صح بحسب دليله و هو القدر الثابت منه صورهٔ علمه بانه حج افراد، لظهور النص فى ذلك، فانه قضيهٔ السؤال بقوله:

«رجل لبّى بالحج مفردا ...».

و ثانيا: بأنه إنما يصح العدول مع عدم تعيّنه عليه. و قد يستشكل فيه ...

ثالثا: بانه يحتمل ان يكون الشخص المفقود أحرم بالعمرهٔ المفردهٔ و لا دليل على جواز العدول منها الى الحج.

و فيه: أن دليل جواز العدول ظاهر فى كون موضوعه حج الافراد من دون تقييد له بصورهٔ العلم.

و أما دعوى عدم صحهٔ العدول مع التعيّن، فهى و ان كانت تامهٔ لكنه لا يتلاءم مع الفرض الذى نحن فيه، إذ من المستبعد جدا ان ينوى غيره مع تعينه عليه، فنفس ترديده كاشف عن عدم تعينه.

و أما العمرهٔ المفردهٔ، فقد تقدمت الاشارهٔ إلى أنها لا تختلف حقيقهٔ و أمرا عن عمرهٔ التمتع و الفرق بالتسميهٔ بلحاظ تعقّب العمرهٔ بالحج.

---

(۱)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۱۷، الطبعهٔ الاولى.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۱۲، الطبعهٔ الاولى.

و لو نسى بما ذا أحرم، كان مخيّرا بين الحج و العمرهٔ، اذا لم يلزمه أحدهما (۱۸۷).

نعم، يبقى احتمال ان المفقود نوى القران، و لكنه حيث لم يسق الهدى معه- لعدم فرضه- يستكشف انه خارج عن موضوع الترديد، إلا أن يكون المحرم قد احتمل ذلك، فساق الهدى رجاء، ففى مثل ذلك يشكل الأمر.

---

(۱۸۷) التحقيق فى باب العدول أن نقول: إن افراد الحج إن كانت مختلفهٔ بالقصد كاختلاف الظهر و العصر لم يصح العدول من أحدها الى الآخر إلا بدليل خاص، و ان كانت مختلفهٔ بالذات و الكيفيهٔ- كما هو الصحيح- من دون دليل على الاختلاف بالقصد ...

فتارهٔ: يقصد المكلف باحرامه امتثال الأمر الواقعى من حيث انه أمر واقعى من دون لحاظ خصوصيهٔ. ففى مثل ذلك يصح عدوله من عمل إلى آخر، لانه اذا عقّب احرامه بما يوجب تعيين الأمر الواقعى المقصود و رفع الابهام واقعا لم يكن وجه لعدم الصحهٔ، لتعين

الأمر الواقعی المقصود امتثاله بالاحرام، فان الأمر المتعلق بالاحرام المتعقب باعمال حج الافراد- مثلا- واحد متعین.

و أخری: یقصد المکلف امتثال الأمر المعین ثم یبدو له العدول.

فان التزمنا بما التزم به الفقیه الهمدانی «۱» و غیره من عدم توقف الامتثال علی اضافهٔ العمل من طریق الامر الذی یقصد امتثاله، بل تکفی اضافته الی المولی من أی طریق یکون مع کونه حسنا، صح العدول من الافراد الی التمتع و بالعکس، لانه جاء بالاحرام مضافا الی المولی، فیصح إحرامه.

---

(۱)- الهمدانی، الفقیه آغا رضا: مصباح الفقیه، ج ۲: ص ۱۵۵، الطبعهٔ الجدیدهٔ.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۷۲

....

و ان لم نلتزم بذلک، بل قلنا کما یظهر من صاحب العروهٔ «۱» بتوقف الامتثال علی قصد الأمر الذی یراد امتثاله و اسقاطه لم یصح العدول فیما نحن فیه.

و من هنا یظهر الحال فی صورهٔ النسیان، فان الغالب فی المکلّفین قصد الامر الواقعی بما هو أمر واقعی و ان قصد الاتیان بالعمل الخاص لکن المقصود امتثال الأمر الواقعی.

فمع تعین احد الافراد علیه لزمه قصده فعلا، فان کان هو المقصود أولا فلا اشکال و إلا فقد عرفت انه یصح العدول من فرد إلی آخر.

و إن لم یتعین علیه أحدها کان مخیرا بین الأفراد، لصحهٔ اتیانه بکل منها و امکان عدوله من أحدها الی الآخر. و قد عرفت ان الاتیان بجمیع اعمال أحد الافراد یعین الأمر الواقعی الذی یقصد امتثاله بالاحرام.

و أما اذا کان العدول علی خلاف القاعدهٔ، فان کان علیه فرض معیّن لا یصح غیره کان مقتضی قاعدهٔ التجاوز الحکم بثبوته. و لا یقاس المورد بباب الصلاهٔ حیث یحکم ببطلانها مع الشک فی المقصود بها، لان النیهٔ معتبرهٔ فی باب الصلاهٔ بالنسبهٔ الی جمیع افعالها فاحراز تحققها سابقا لا ینفع فی احراز ما هو شرط اللاحق، بخلاف باب الحج فان النیهٔ معتبرهٔ فی حال الحدوث فقط، و لذا لو نوی العکس لاحقا لم یبطل احرامه. و لو کان یصح منه المتعدد کان مخیرا لا من جههٔ أنه کان کذلک قبل الشروع، لأن التخییر قبل الشروع لا یلازم التخییر استمرارا و بعده لاختلاف الموضوع و اعتبار التحلل عنه من الاحرام بالعمل الذی أحرم له، بل من جههٔ عدم تمکّنه من الاحتیاط و الجمع بین الاعمال، بضمیمهٔ العلم بعدم کون حکمه البقاء محرما الی الأبد، فتکون وظیفته التخییر

---

(۱)- الیزدی، الفقیه السید کاظم: العروهٔ الوثقی/ فصل فی شرائط الوضوء: المسألهٔ ۲۸.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۷۳

[الثانی: التلبیات الأربع]

الثانی: التلبیات الاربع (۱۸۸)

بحکم العقل.

هذا تحقیق الکلام فی صورهٔ النسیان و به تظهر المناقشهٔ لکلمات الاعلام فی المقام.

---

(۱۸۸) الکلام فی التلبیهٔ من جهات:

الأول: فی وجوبها، و هو مسلّم بین الاصحاب لا یعرف فیه مخالف أو مشکک.

و لا ـ ظهور للنصوص فيه، فإن ظاهرها مشروعيتها لا اكثر و ان كان بعضها بلسان الامر، فان مثل قوله عليه السّلام: «لبّ بالحج و إنو المتعة «۱»» لا يدل على الوجوب، لانه فى مقام بيان كيفية التلبية المشروعة. و هكذا مثل قوله عليه السّلام- فى رواية الحلبى- عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «ثم قم فامش حتى تبلغ الميل و تستوى بك البيداء فاذا استوت بك فلبّه «۲»»، فانه محمول على الاستحباب للتسالم على عدم لزوم التلبية فى البيداء و دلالة النصوص عليه.

نعم، رواية معاوية بن عمار «۳» المفصّلة ظاهرة فى لزوم التلبية فانه عليه السّلام بعد ان بيّن صورة التلبية قال فيها: «... و اعلم أنه لا بد من التلبيات الأربع التى كنّ فى أول الكلام و هى الفريضة و هى التوحيد ...»، فيمكن الاعتماد عليها فى الفتوى بالوجوب.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۲: من ابواب الاحرام، ح ۴.

(۲)- المصدر/ باب ۳۵: من ابواب الاحرام، ح ۳.

(۳)- المصدر/ باب ۴۰: من ابواب الاحرام، ح ۲.

....

و يتأيد بارتكاز وجوبها و الاتيان بها بهذا العنوان بين المسلمين جميعا.

الثانية: فى عدم انعقاد الاحرام إلا بها، فانّه مسلم، فيجوز الاتيان بمحرمات الاحرام قبل التلبية من دون أى بأس، لدلالة النصوص الكثيرة عليه، ك:

رواية عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يقع على أهله بعد ما يعقد الاحرام و لم يلبّ، قال: «ليس عليه شى‏ء «۱»».

و روايته الاخرى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «انه صلى ركعتين فى مسجد الشجرة و عقد الاحرام ثم خرج فأتى بخبيص فيه زعفران فأكل منه «۲»».

و بهذه النصوص يرفع اليد عن ظاهر رواية احمد بن محمد، قال: سمعت أبى يقول فى رجل يلبس ثيابه و يتهيأ للاحرام ثم يواقع اهله قبل ان يهلّ بالاحرام، قال: «عليه دم «۳»» لصراحتها و تظافرها فان امكن الجمع فهو و إلا فتطرح.

و لكن وقع الكلام فى انه هل يحتاج إلى تجديد الاحرام، أو لا؟

ذهب السيد المرتضى قدّس سرّه «۴» إلى لزوم تجديده، و هو الصحيح، لما ورد فى بعض النصوص من التعبير بالانتقاض الظاهر فى البطلان، كرواية زياد بن مروان قال: قلت لأبى الحسن عليه السّلام: «ما تقول فى رجل تهيأ للاحرام و فرغ من كل شى‏ء إلا الصلاة و جميع الشروط إلا انه لم يلب أله أن ينقض ذلك و يواقع النساء فقال: نعم، «۵»».

و لان الاحرام كما عرفت هو الالتزام النفسى بترك المنهيات، ففعلها ينافى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۴: من ابواب الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر، ح ۱۴.

(۴)- علم الهدى، السيد المرتضى: الانتصار (سلسلة ينابيع الفقهيّة)، ج ۷: ص ۱۱۹.

(۵)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۴: من ابواب الاحرام، ح ۱۰.

....

الالتزام. و انما دلّ الدليل على عدم قابليته للنقض بعد التلبية الذى يستكشف منه اعتبار الشارع استمرار الالتزام كما تقدم لا قبلها.

و من هنا يظهر ما فى «الجواهر «۱»» من أن الاتيان بالمنافى لا يقتضى الابطال كما هو الحال فيما لو أتى به بعد التلبية.

و أما ما ذكره فى «المدارك «۲»» و تبعه فى «الجواهر «۳»» من أن متعلق الالتزام هو ترك المنهيات بعد التلبية.

ففيه: ان الالتزام بالترك المستقبل لا يصحح صدق الاحرام فعلا فانه منتزع عن تحريم هذه الافعال على نفسه، و هو فعلا لم يحرمها عليه، بل حرّمها فى المستقبل، مع ان المفروض صدق الاحرام قبل التلبية.

ثم إنه يظهر أثر ذلك فى ما لو نذر الاحرام قبل الميقات و قلنا بان مكان التلبية هو الميقات و ما بعده لا ما قبله، فانه اذا فعل ما ينافى الاحرام فى طريقه قبل التلبية كان عليه العود إلى مكان النذر و الاحرام منه على المختار، و لم يكن عليه العود على مختار الجواهر.

هذا و لكن الذى يظهر من بعض النصوص مشروعية التلبية فى مكان الاحرام أيّا كان، فله التلبية قبل الميقات اذا نذر الاحرام منه و ينعقد احرامه بها.

و مما ذكرنا يظهر ان التزام المسلمين بالتلبية لا يكشف عن لزومها بتقريب انها لو لم تكن لازمة لم يكن داع لتحريم المحرمات على أنفسهم و تقيّدهم بتركها.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۳۲، الطبعة الاولى.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارک الاحكام، ج ۷: ص ۲۷۳، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۳۲، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۷۶

....

فان هذا التقريب يندفع: بان التزامهم يمكن ان يكون لأجل عقد احرامهم بحيث لا ينتقض بفعل المحرم كى يحتاجون الى العود الى الميقات لتجديد احرامهم. فتدبر.

الثالثة: هل الواجب التلبيات الأربع أم الخمس أم الست؟ الصحيح هو الأول لصراحة رواية معاوية بن عمار فى ذلک. و عليه فما يظهر منه وجوب الخمس من النصوص يحمل على الاستحباب جمعا، و أما احتمال وجوب الست فلا شاهد عليه.

الرابعة: فى صورة التلبية، فان فيها احتمالات متعددة:

منها: ما فى المتن من أنها: «لبّيک اللهم لبيک، لبيک لا شريک لک لبّيک».

و منها: هذه الصورة باضافة «أن الحمد و النعمة لک و الملک لا شريک لک».

و منها: جعل هذه الاضافة بين التلبيتين الثالثة و الرابعة.

و الصحيح هو ما فى المتن لظاهر رواية معاوية ابن عمار حيث جاء فيها:

«التلبية ان تقول: لبيک اللهم لبيک، لبيک لا شريک لک لبّيک، ان الحمد و النعمة لک و الملک لا شريک لک لبيک [لبيک، خ ل] ذا المعارج لبيک ...، ثم قال عليه السّلام: و اعلم انه لا بد من التلبيات الأربع «۱»» فانه ظاهر فى ما ذكرناه،

هذا، مع دلالة رواية عمر بن يزيد على عدم اعتبار هذه الاضافة فقد جاء فيها: «تقول: لبيک اللهم لبّيک لبيک لا شريک لک لبيک. لبيک ذا المعارج لبيک لبيک بحجة تمامها عليک «۲»».

فما يظهر من رواية عاصم بن حميد قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «ان

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۰: من ابواب الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۷۷

....

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله لما انتهى الى البيداء حيث الميل قربت له ناقة فركبها فلما انبعثت به لبّى بالاربع فقال: لبيك اللهم لبّيك [اللهم لبيك، خ ل] لبيك لا شريك لك لبيك أن الحمد و النعمة لك و الملك لك لا شريك لك [لبيك خ ل] ... «۱»» يحمل على الاستحباب مع انه لا ظهور له ان جميع ذلك هو التلبيات الاربع بل غاية ما يدل على انه لبى بها، فتدبر.

و بذلك يلغو أثر البحث فى ان لفظ «لك» مقدم على لفظ «الملك» أو مؤخر أو انه مكرر قبله و بعده.

الخامسة: فى أن المعتبر فيها خصوص هذه الصيغة؟ أو يجوز ما يؤدى معناها و لو بلفظ غير عربى؟

الظاهر من النصوص وجود خصوصية لهذا اللفظ و اعتبار خصوص هذه الصيغة. و منه يظهر ثبوت خصوصية للتلفظ، فلا يجزى عقد القلب بمؤداها.

ثم إنه هل يعتبر مضافا إلى التلفظ قصد المعنى او يكفى قراءتها و لو مع عدم فهم المعنى؟

الظاهر من الأمر بالتلبية بلفظ «لبّ» و نحوه اعتبار قصد المعنى لان الظاهر كون المطلوب واقع التلبية.

و لكن يضعفه انه من المحتمل قويا ان يراد بالتلبية هذه الصيغة للتعبير بها عنها، فيكون المطلوب التلفظ بهذه الالفاظ. و قد عرفت انه لا دليل صريح على وجوبها كى يعرف الظاهر منه. فيتعين الاحتياط بقصد المعنى، و مع عدم التمكن من فهم المعنى يأتى بالتلبية لفظا و يستنيب من يستطيع قصد المعنى.

السادسة: فى حكم الأخرس. و قد جاء فى رواية السكونى، عن أبى

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۶: من ابواب الاحرام، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۷۸

....

عبد اللّه عليه السّلام: «ان عليّا عليه السّلام قال: تلبية الأخرس و تشهده و قراءة القرآن فى الصلاة تحريك لسانه و اشارته باصبعه «۱»».

و فيها مضافا الى عدم تصور الاشارة الى بعض المعانى إلا بنحو مضحك أنها ضعيفة السند.

و قد ورد فى رواية زرارة: «ان رجلا قدم حاجا لا يحسن ان يلبى فاستفتى له أبو عبد اللّه عليه السّلام فأمر له ان يلبّى عنه «۲»». و لكنها ضعيفة السند أيضا.

فالمتعين إما سقوط التلبية عنه لقصور دليل وجوبها أولا و عدم التمكن منها ثانيا، أو الاحتياط بالاشارة بما يمكن و الاستنابة.

هذا، اذا لم يقم دليل عام على لزوم الاستنابة فى جميع اعمال الحج غير المقدورة و إلا تعيّنت الاستنابة.

السابعة: فى مقارنة التلبية النية، فقد ادّعاه بعض «۳». و لعلّ الوجه فيه هو: ان الظاهر لزوم الاحرام من الميقات و كون المقصود الاحرام بجميع شئونه، فلا بد من اتيان التلبية مع النيّة.

و فيه: ان صريح كثير من النصوص جواز تأخير التلبية عن الميقات بل استحبابه فى الجملة. فلاحظ «۴».

و قد اطال صاحب الجواهر قدّس سرّه «۵» فى بيان ذلك و اعترف أخيرا بعدم الاثر

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۹: من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۳۶، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

الشهيد الاول محمد بن علی اللمعة الدمشقية ۲/ ۲۲۹، ط النجف الاشرف.

(۴)- وسائل الشيعة/ باب ۳۴: من أبواب الاحرام.

(۵)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۲۲، الطبعة الاولی.

....

فيه بناء علی ان المعتبر فی النية هو الداعی لا الاخطار.

الثامنة: فی لزوم تاخير التلبية عن الميقات.

ظاهر بعض النصوص ذلک، كرواية منصور بن حازم، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام قال: «اذا صليت عند الشجرة فلا تلّب حتی تأتی البيداء حيث يقول الناس يخسف بالجيش «۱»».

و ظاهر بعضها التفصيل بين الراكب و الماشی، كرواية عمر بن يزيد، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «ان كنت ماشيا فاجهر باهلالک و تلبيتک من المسجد و ان كنت راكبا فاذا علت بک راحلتک البيداء «۲»».

و ظاهر بعضها جواز التلبية فی المسجد للراكب، كرواية اسحاق بن عمار، عن أبی الحسن عليه السّلام، قال: «قلت له اذا أحرم الرجل فی دبر المكتوبة أ يلبی حين ينهض به بعيره أو جالسا فی دبر الصلاة قال: أی ذلک شاء صنع «۳»».

فالمتعين حمل الأمر الوارد بالتأخير بالخصوص علی الاستحباب خصوصا بقرينة ما ورد «۴» من أن الرسول صلّی اللّه عليه و آله إنما لبی فی البيداء لاجل تعليم الناس كيفية التلبية الظاهر فی انه غير لازم مع أنه كان راكبا.

و ظهور رواية معاوية بن عمار، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «اذا فرغت من صلاتک و عقدت ما تريد فقم و امش هينهة [هنيئة] فاذا استوت بک الارض ماشيا كنت او راكبا فلبّ «۵»» فی تساوی الراكب و الماشی فی الحكم، بضميمة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۴: من ابواب الاحرام، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۳۵: من ابواب الاحرام، ح ۴.

(۴)- المصدر، ح ۲.

(۵)- المصدر/ باب ۳۴: من ابواب الاحرام، ح ۲.

فلا ينعقد الاحرام لمتمتع و لا لمفرد الا بها، و بالاشارة للأخرس مع عقد قلبه بها. و القارن بالخيار (۱۸۹). إن شاء عقد احرامه بها، و ان شاء قلّد أو اشعر، علی الاظهر. و بأيهما بدأ كان الآخر مستحبا.

و صورتها أن يقول: لبيک اللهم لبيک، لبيک لا شريک لک لبيک. و قيل يضيف الی ذلک، ان الحمد و النعمة لک و الملک، لا شريک لک، و قيل:

بل يقول: لبيک، اللهم لبيک، لبيک ان الحمد و النعمة لک و الملک، لا شريک لک لبيک، و الاول أظهر.

و لو عقد نيّة الاحرام، و لبس ثوبيه ثم لم يلبّ، و فعل ما لا يحل للمحرم فعله، لم يلزمه بذلک كفارة اذا كان متمتعا أو مفردا. و كذا لو كان قارنا و لم يشعر و لم يقلّد.

عدم لزوم التأخير للماشى للنص. فلاحظ جيدا.

---

(۱۸۹) لا اشكال فى كون كل واحد من الاشعار و التقليد بمنزلة التلبية فى عقد الاحرام به، ل:

رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «يوجب الاحرام ثلاثة اشياء التلبية و الاشعار و التقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد أحرم «۱»».

و روايته الاخرى عنه عليه السّلام، قال: «يقلدها نعلا خلقا قد صليت فيها و

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۲۰.

....

الاشعار و التقليد بمنزلة التلبية «۱»».

و غيرهما من النصوص «۲».

و قد وقع الكلام فى لزوم التلبية بعدهما تكليفا، و مقتضى اطلاق دليل وجوبها- لو تمّ- ذلك، و عليه السيرة كما هو ظاهر فعل الرسول صلّى اللّه عليه و آله لانه لبّى و لا بدّ أن يكون قد أشعر لانه مستحب.

و لا منافى له سوى ما يحتمل من ان تنزيل الاشعار و التقليد منزلة التلبية ظاهر فى انهما كالتلبية وضعا و تكليفا.

و لكنه يندفع بان ظاهر التنزيل هو التنزيل بلحاظ الحكم الوضعى لا التكليفى، إذ لو كان الاشعار واجبا بنحو التخيير لكان الأنسب التعبير بانه بدل التلبية لا بمنزلته، هذا مع ظهور ذلك فى رواية جميل بن دراج، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «اذا كانت البدن كثيرة قام فيما بين ثنتين ثم اشعر اليمنى ثم اليسرى و لا يشعر ابدا حتى يتهيأ للاحرام لانه اذا أشعر و قلّد و جلّل وجب عليه الاحرام و هى بمنزلة التلبية «۳»»، فان ظاهره ان المنظور فى التنزيل هو جهة انعقاد الاحرام به، فلاحظ.

و بالجملة، فمقتضى دليل وجوب التلبية وجوبها مطلقا، كما ان النص صريح فى مشروعيتها بعد الاشعار و هو رواية يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «إنى قد اشتريت بدنة فكيف أصنع بها؟ فقال: انطلق حتى تأتى مسجد الشجرة- إلى أن قال:- ثم اخرج إليها فأشعرها من الجانب الايمن من

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۱۱.

(۲)- المصدر، ح ۱ و ۲ و ۳ و ۴.

(۳)- المصدر، ح ۷.

[الثالث: لبس ثوبى الإحرام]

اشارة

الثالث: لبس ثوبى الاحرام و هما واجبان (۱۹۰).

سنامها ثم قل: بسم اللّه اللهم منك و لك اللهم تقبل منى، ثم انطلق حتى تأتى البيداء فلبّه «۱»».

و أما الاشعار بعد التلبية، فلا دليل على استحبابه، إذ لا دليل على استحبابه بقول مطلق، فالقدر المتيقن من دليله ما قبل التلبية.

نعم، التقلید بعد الاشعار مستحب، لظاهر روایة معاویة بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «البدن تشعر فی الجانب الایمن و یقوم الرجل فی الجانب الایسر ثم یقلّدها بنعل خلق قد صلی فیها «۲»».

و اما الاشعار بعد التقلید، فلا دلیل علی استحبابه أیضا، فتدبر.

---

(۱۹۰) لا خلاف فی أصل وجوب لبس الثوبین و لکن لا مستند له من النصوص سوی روایة معاویة بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «اذا انتهیت الی العقیق من قبل العراق- الی ان قال:- ثم استک و اغتسل و البس ثوبیک «۳»».

و لکن یوهن ظهورها فی الوجوب عطف اللبس علی ما لا یجب قطعا، کالسواک و طلی العانة و قص الاظفار.

و علی کل حال، فلا یسعنا التشکیک فی وجوبه بعد کونه امرا مرتکزا و علیه العمل، و ان کان یضعف ذلک ان ارتکازه من باب تعارف لبسهما بعد نزع

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۸/ باب ۱۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ج ۹/ باب ۶: من ابواب الحرام، ح ۴.

فلا یجوز الاحرام فیما لا یجوز لبسه فی الصلاة (۱۹۱).

المخیط و عدم البقاء عاریا. و لاجل ذلک توقف فی «کشف اللثام «۱»» عن الحکم بوجوبهما ما لم یقم اجماع علیه لعدم المستند فیه غیره.

و لو تم وجوبه، فهو ظاهر فی کونه وجوبا شرطیا کما هو الظاهر فی مطلق الأوامر فی باب المرکبات فبدون اللبس لا یصح الاحرام، فلا وجه لما فی «الجواهر «۲»» من انه واجب نفسی فلا یضر ترکه فی صحة الاحرام.

ثم إن الظاهر لزوم لبس ثوبین احدهما یکون ازارا و الآخر رداء لانه مورد السیرة العملیة، کما هو ظاهر ما دل «۳» علی جواز لبس القباء مقلوبا لو لم یکن لدیه رداء و ظاهر السؤال عن جواز التردی «۴» بثوبین فان ظاهرهما لزوم الرداء فی حد ذاته.

و بالجملة، لزوم التعدّد لا اشکال فیه.

---

(۱۹۱) مقتضی ذلک عدم جواز الاحرام فی الحریر للرجل و الذهب له- أیضا- و المیتة و المغضوب و ما لا یؤکل لحمه و النجس و الحاکی للعورة.

و التحقیق: ان عدم جواز الاحرام فی مثل الحریر مما دل دلیل عام علی حرمة لبسه علی القاعدة، إذ حرمته تقید أدلة الشرطیة، کما هو الحال فی باب الصلاة، فلا نحتاج فیها الی دلیل خاص.

---

(۱)- الفاضل الهندی، بهاء الدین: کشف اللثام، ج ۵: ص ۲۷۳، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۲۳۴، الطبعة الاولی.

(۳)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۴۴: من ابواب تروک الاحرام.

(۴)- المصدر/ باب ۳۰: من ابواب الاحرام، ح ۱.

....

و منه يعلم الحال فى الميتة لو دل دليل على حرمة استعماله مطلقا.

و أما النجس، فيدل على عدم جواز الاحرام فيه ...

رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه و غيرها التى أحرم فيها قال: لا بأس بذلك اذا كانت طاهرة «۱»».

و روايته الاخرى عنه عليه السّلام، قال: «سألته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال:

لا- يلبسه حتى يغسله و احرامه تام «۲»». و المراد من تمامية احرامه عدم انتقاضه بنزع الثوب حتى يغسله لا انه لا ينتقض اذا عصى و لبسه نجسا و لم يغسله، كما استظهره فى «الجواهر «۳»»، فانه خلاف الظاهر لانه ليس محط النظر فى السؤال.

و قد شكك فى «المدارك «۴»» فى دلالة هذه الرواية بان مقتضاها عدم جواز لبس النجس فى مطلق حال الاحرام و هو بعيد للاتفاق على عدم وجوب تطهير البدن و التفكيك بينهما مستبعد.

أقول: لم يثبت لدينا ظهور الملازمة بين وجوب تطهير الثوب و تطهير البدن لدى الاصحاب كى يكشف اتفاقهم على عدم وجوب تطهير البدن عن اعراضهم عن العمل بهذه الرواية، بل لعل البعض منهم لا يرى ذلك.

و عليه، فان لم تثبت الملازمة فلا اشكال. و ان ثبتت كانت هذه الرواية دليلا على وجوب تطهير البدن، و لا ينافيه الاتفاق لما عرفت.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۰: من ابواب تروك الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۴۱، الطبعة الاولى.

(۴)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۷۵، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۸۵

....

كما انه لا مجال للتشكيك فى دلالة هذه الرواية بانها واردة مورد توهم المنع لاجل تخيل ان النجاسة كالوسخ تكره ازالته، إذ التعبير ظاهر فى الالزام كما لا يخفى.

و عليه، فلا اشكال فى لزوم طهارة ثوبى الاحرام و هو- أيضا- مقتضى مفهوم «۱» رواية حريز، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «كل ثوب تصلى فيه فلا بأس ان تحرم فيه «۲»». كما سيظهر.

و أما الاحرام فيما لا يؤكل لحمه و فى الحاكى، فلا دليل على عدم جوازه سوى رواية حريز بمفهومها.

و تحقيق الحال فيها: انها تحتمل وجوها ثلاثة:

الأول: ان يكون المراد من قوله: «كل ثوب تصلى فيه» الثوب الذى تجب الصلاة فيه، فيختص موضوعها بالساتر لانه الّذى تجب الصلاة فيه فقط.

و عليه، فتكون دالة على جواز الاحرام بالساتر فقط، فتعارض ما دل على لزوم الرداء.

الثانى: ان يكون المراد منه الثوب الذى تشرع الصلاة فيه، فتكون دالة على اعتبار جميع شرائط اللباس الوجودية و العدمية، و منها عدم كونه من غير مأكول اللحم و عدم كونه نجسا.

الثالث: ان يكون المراد منه الثوب الذى تشرع الصلاة فيه بما انه ثوب، فلا تدل إلا على اعتبار الطهارة لأنها هى المعتبرة فى الثوب بعنوانه و إلا فغيرها غير معتبر فى الثوب بما انه ثوب، و لذا لا تجوز الصلاة فى شعر غير المأكول لو كان

(۱)- ثبوت المفهوم للرواية بلحاظ «الفاء» الظاهر فى الترتيب و التعليق.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۷: من ابواب الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۸۶

و هل يجوز الاحرام فى الحرير للنساء (۱۹۲)؟ قيل: نعم، لجواز لبسهن له فى الصلاة، و قيل: لا، و هو أحوط.

على الثياب.

و الظاهر منها هو الثالث، لأخذ الثوب فى الموضوع الظاهر فى دخله فى الحكم. فلا يبقى هناك دليل على اعتبار عدم كونه من مأكول اللحم. و أما الاحتمال الاول فضعيف جدا. فتدبر.

(۱۹۲) ما يدل على جواز لبس الحرير للنساء:

رواية حريز المتقدمة بناء على الاحتمال الثانى.

و رواية يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «المرأة تلبس القميص تزره عليها و تلبس الحرير و الخز و الديباج فقال نعم، لا بأس به و تلبس الخلخالين و المسك «۱»».

و رواية النضر بن سويد، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «سألته عن المحرمة أى شىء تلبس من الثياب؟ قال: تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران و الورس و لا تلبس القفازين «۲»».

و فى قبال هذه النصوص نصوص أخرى تدل على المنع عن لبس الحرير بقول مطلق أو اذا كان خالصا، ك:

رواية عيص بن القاسم قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السّلام المرأة المحرمة تلبس

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۳: من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۳: من ابواب الاحرام، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۸۷

....

ما شاءت من الثياب غير الحرير و القفازين «۱»».

و رواية اسماعيل بن الفضيل، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المرأة هل يصلح لها ان تلبس ثوبا حريرا و هى محرمة؟ قال: «لا و لها ان تلبسه فى غير احرامها «۲»».

و رواية ابى عيينة، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته ما يحل للمرأة ان تلبس و هى محرمة فقال: الثياب كلها ما خلا القفازين و البرقع و الحرير قلت: أ تلبس الخز قال: نعم، قلت: فان سداه إبريسم و هو حرير. قال: ما لم يكن حريرا خالصا فلا بأس «۳»».

و رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا بأس ان تحرم المرأة فى الذهب و الخز و ليس يكره الا الحرير المحض «۴»».

و رواية سماعة، انه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرمة تلبس الحرير فقال: «لا يصلح ان تلبس حريرا محضا لا خلط فيه فاما الخز و العلم فى الثوب فلا بأس ان تلبسه و هى محرمة و ان مرّ بها رجل استترت منه بثوبها و لا تستتر بيدها من الشمس و تلبس الخز، أما إنهم يقولون: أن فى الخز حريرا و انما يكره المبهم «۵»».

و بهذه النصوص يقيد اطلاق رواية حريز مضافا الى ما تقدم من ظهورها فى اعتبار الطهارة فقط. كما يخصص بها عموم رواية النضر مع أنها ضعيفة السند.

و أما رواية يعقوب فلا صراحة لها فى كون موضوعها المرأة المحرمة، فيحتمل ان

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۳: من ابواب الاحرام، ح ۹.

(۲)- المصدر، ح ۱۰.

(۳)- المصدر، ح ۳.

(۴)- المصدر، ح ۴.

(۵)- المصدر، ح ۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۸۸

....

يكون السؤال عن جواز لبس الحرير للمرأة بقول مطلق.

نعم، قد يستظهر ذلك من السؤال عن زر القميص لانه يحتمل التحريم فى حال الاحرام فقط، فاذا تمّ كانت الرواية ظاهرة فى الحلية حال الاحرام فتعارض بالمجموعة الكبيرة الدالة على المنع. و الترجيح لطائفة المنع للاطمئنان بصدورها.

و لا مجال للجمع الدلالى بينهما بدعوى أن رواية يعقوب نص فى الحلية و غيرها ظاهر فى التحريم، فيحمل على الكراهة.

إذ هى و ان كانت نصا فى الحلية فى حد ذاتها لكنها بلحاظ حال الاحرام ليست كذلك، إذ استفادة ورودها فى حال الاحرام من ظهور الأزرار فهى ظاهرة فى الحلية حال الاحرام، فلا يمكن الجمع، فتطرح.

هذا، مع انه لو سلمت دلالتها على المدعى و كانت نصا قيدت بما تكفل التفصيل بين الحرير المخلوط و الخالص، لانها مطلقة من هذه الجهة و به ترفع اليد عن اطلاقات المنع.

و عليه، فالحق «۱» هو التفصيل بين الحرير المخلوط، فيجوز. و الخالص، فلا يجوز. هذا بالنسبة الى الانثى.

أما الخنثى المشكل، فحيث انها- مع غض النظر عن الحج- تعلم اجمالا بثبوت تكليف فى حقها إما تكليف الرجل أو تكليف المرأة كان عليها الاحتياط، فلا يجوز لها لبس الحرير احتياطا، لكن هذا لا ينفعنا فى تحريم لبس الحرير عليها فى حال الاحرام لو كانت استفادة مانعيته من باب أصل تحريمه كما تقدم، لعدم العلم بحرمته شرعا بل هو حرام عليها عقلا من باب الاحتياط. و يشكل

---

(۱)- هذا كله يبتنى على القول بانقلاب النسبة فتأمل تعرف. (المقرر).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۸۹

و يجوز أن يلبس المحرم اكثر من ثوبين (۱۹۳).

استفادة المانعية من تحريمه عقلا.

و عليه، فان قام لديها علم اجمالى بثبوت تكليف ما بلحاظ الحج إما تكليف الرجل او المرأة تعيّن عليها الامتناع عن لبس الحرير لانه طرف العلم الاجمالى و إلا فأصالة البراءة تنفيه. هذا اذا التزم بجواز لبس الحرير للمرأة و إلا فهو حرام على الخنثى بلا كلام. فلاحظ.

---

(۱۹۳) لا إشكال فى هذا الحكم لدلالة النص عليه، ك:

رواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يتردى بالثوبين، قال:

«نعم، و الثلاثة ان شاء يتقى بها البرد و الحر «۱»».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «سألته عن المحرم يقارن بين ثيابه و غيرها التى أحرم فيها،

قال: لا بأس بـذلك إذا كانت طاهرة «۲»». و ظاهر هـذه الرواية جواز لبس اكثر من ثوبين مطلقا و لو لم يكن مضطرا إليه. و لا تصلح الروايـة الاولى لتقييـدها لعـدم ظهورها اما من جهـة تقييد الحكم بالمشـيئة أو لعدم ظهور تعلق المشـيئة بقوله «يتقى ...»، بل تحتمل ان يكون قوله المزبور جملة مستأنفة بيانا لحكمة اللبس الزائد فى تقييد الحكم بالضرورة كما لا يخفى.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۰: من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۹۰

و أن يبـدل ثياب احرامه (۱۹۴)، فـاذا اراد الطواف فالافضـل أن يطوف فيهمـا. و اذا لم يكن مع الانسـان ثوبا الاحرام، و كان معه قباء، جاز لبسه مقلوبا، بأن يجعل ذيله على كتفيه (۱۹۵).

---

(۱۹۴) تدل على هذا الحكم النصوص، ك:

رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّـلام: «لا بأس بان يغيّر المحرم ثيابه و لكن اذا دخل مكة لبس ثوبى احرامه اللذين احرم فيهما و كره ان يبيعهما «۱»».

و رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «و لا بأس ان يحول المحرم ثيابه «۲»».

و الذى يظهر من رواية معاوية وجوب لبس الثوبين اللذين احرم فيهما اذا دخل مكة، فلا وجه لحملها على الاستحباب لعدم المعارض. و لم يثبت اعراض المشهور عنها لفتوى جماعة بالوجوب، مع ان المشهور التزموا بها من حيث السند و لذا أفتوا بالاستحباب لعدم دليل عليه ظاهرا غيره، ثم ان النص يدل على لبس الثوبين عند دخول مكة فتقييده بالطواف بلا وجه ظاهر.

(۱۹۵) وقع الكلام فى المراد بالاضـطرار و انه خصوص الاحتياج الى لبس القباء لاجل برد و نحوه او انه أعم من ذلك و من جهة فقد الرداء و الاحتياج إليه بدلا عن الرداء؟ كما وقع الكلام فى كيفية اللبس و انه بنحو التنكيس فقط أو مع

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۱: من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۹۱

....

قلب ظاهره باطنه أو يجوز كل منهما؟

و التحقيق: ان النصوص فى الباب على طائفتين:

إحـداهما: مـا هـو ظـاهر فى لبس القبـاء بـدلا عـن الرداء المعتبر لبسـه فى الاـحرام فهى تتكفـل حكـم الاحتيـاج إليه من حيث الحكم التكليفى، ك:

روايـة عمر بن يزيـد، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «يلبس المحرم الخفين اذا لم يجـد نعلين، و ان لم يكن له رداء طرح قميصه على عنقه [عاتقه، خ ل] او قباء بعد ان ينكسه «۱»».

و رواية محمد بن مسـلم، عن أبى جعفر عليه السّلام- فى حديث- قال: «و يلبس المحرم القباء اذا لم يكن له رداء و يقلب ظهره لباطنه «۲»».

و الأخرى: ما هو ظاهر فى لبس القباء فى حال الاضطرار الى لبسه لا من جهة عدم الرداء بل من جهة البرد، ك:

روايـة أبى بصـير، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام- فى حديث- قال: «و ان اضـطر الى قباء من برد و لا يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا و لا يدخل يديه فى يدى القباء «۳»».

و نحوها رواية على بن أبى حمزة «۴».

و عليهمـا يحمـل مـا ورد مما موضوعه الاضـطرار بقول مطلق مع ظهوره فيه عرفا و ان احتمل إرادة الأعم منه و من الاضـطرار من جهة الحكم التكليفى و

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۴: من ابواب تروك الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۷.

(۳)- المصدر، ح ۵.

(۴)- المصدر ح ۶.

....

البدلية عن الرداء، ك:

روايـة الحلبى، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «إذا اضـطر المحرم الى القباء و لم يجد ثوبا غيره فليلبسه مقلوبا و لا يدخل يديه فى يدى القباء «۱»».

و روايـة مثّنى الحنّاط، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام، قال: «من اضـطر الى ثوب و هو محرم و ليس معه إلا قباء فلينكسه و ليجعل أعلاه أسفله و يلبسه «۲»».

و مع وجود هاتين الطائفتين تعرف ان الحكم بجواز لبس القباء ثابت فى كلتا الصورتين أعنى صورة فقد الرداء و صورة الاضـطرار الى لبسه عرفا لبرد و نحوه.

أما كيفية اللبس، فقد وردت فى هذه النصوص بنحوين: أحدهما لبسه منكسا و الآخر لبسه مقلوبا بجعل ظهره باطنه. و مقتضـى القاعدة لزوم الجمع بينهما، إلا ان ظاهر بعض هذه النصوص جواز عدم النكس و الاكتفاء بجعل ظاهره باطنه فقط لظهور قوله عليه السّلام فيها: «و لا يدخل يديه فى يدى القباء» فى جواز عدم النكس.

و عليه، فنقول: ان كـانت الطائفتـان فى مقـام بيـان الجواز لاـ اكثر فلاـ دلالـة لهمـا على الجمع، بـل كـل منهما يـدل على جواز احـدى الصورتين. و ان كانتا فى مقام بيان الالزام بالكيفيـة- كما هو الظاهر- حصل التنافى بينهما. و كان طريق الجمع بينهما هو رفع اليـد عن خصوصية التعيين فى كل منهما المستفادة من الاطلاق، فتكون النتيجة هى التخيير.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۴: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۳.

[أما أحكامه:]

اشارة

و أما أحكامه:

فمسائل:

[الأولى: لا يجوز لمن أحرم أن ينشئ إحراما آخر، حتى يكمل أفعال ما أحرم له.]

الأولى: لا يجوز لمن أحرم أن ينشئ إحراما آخر، حتى يكمل أفعال ما أحرم له. فلو احرم متمتعا و دخل مكة، و أحرم بالحج قبل التقصير ناسيا، لم يكن عليه شيء (۱۹۶)، و قيل: عليه دم، و حمله على الاستحباب أظهر. و ان فعل ذلك عامدا، قيل: بطلت عمرته فصارت حجة مبتولة، و قيل: بقى على احرامه الاول، و كان الثانى باطلا، و الاول هو المروى.

هذا تحقيق الكلام فى المقام، كما انه ليس فى الطائفة الاولى من هذه الروايات تعرض لفقد الازار او كلا الثوبين بل موضوعها فقد الرداء فقط، فلاحظ.

---

(۱۹۶) لا اشكال فى هذا الحكم بحسب القواعد الاولية لعدم الدليل على مشروعية الاحرام فى اثناء احرام آخر و قبل إكماله.

و أما موضوع البحث الآخر و هو ما اذا أحرم بالحج قبل التقصير الموجب للاحلال من احرام العمرة المتمتع بها فله صور ثلاث:

الأولى: ما اذا كان احرامه بالحج عن نسيان للتقصير.

و الثانية: ما اذا كان احرامه عن ترك عمدى للتقصير.

الثالثة: ما اذا كان عن جهل بالتقصير.

و مقتضى القاعدة الاولية بطلان الاحرام بالحج لعدم مشروعيته فى جميع هذه الصور لكن الحكم بلحاظ النص الخاص يختلف فيها.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۹۴

....

أما صورة النسيان: فقد ورد النص بصحة احرامه و عمرته و عدم ثبوت شيء عليه، ك:

رواية عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل متمتع نسى ان يقصر حتى أحرم بالحج، قال: «يستغفر اللّه عز و جل «۱»».

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا ابراهيم عليه السّلام عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فدخل مكة فطاف و سعى و لبس ثيابه و أحل و نسى ان يقصّر حتى خرج الى عرفات، قال: «لا بأس به يبنى على العمرة و طوافها و طواف الحج على إثره «۲»».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سالته عن رجل اهل بالعمرة و نسى أن يقصر حتى دخل فى الحج قال يستغفر اللّه و لا شيء، عليه و قد تمت عمرته «۳»».

نعم، فى رواية اسحاق بن عمار، قال: قلت لأبى ابراهيم عليه السّلام: «الرجل يتمتع فينسى ان يقصر حتى يهل بالحج فقال عليه دم يهريقه «۴»». و لكنها محمولة على الاستحباب لصراحة رواية معاوية فى عدم ثبوت شيء عليه.

و أما صورة العمد، فظاهر بعض النصوص بطلان المتعة و صحة الحج، ك:

رواية العلاء بن الفضيل، قال: «سألته عن رجل متمتع طاف ثم أهلّ بالحج قبل ان يقصر قال بطلت متعته هى حجة مبتولة «۵»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۴: من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۳.

(۴)- المصدر، ح ۶.

(۵)- المصدر، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۹۵

....

و روايهٔ أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المتمتع اذا طاف و سعى ثم لبّى بالحج قبل ان يقصر فليس له ان يقصّر و ليس عليه متعهٔ «۱»».

و قد ذهب البعض «۲» الى بطلان الاحرام الثانى و البقاء على الأول عملا بمقتضى القاعدهٔ الأوليهٔ، كما حملت النصوص المزبورهٔ على صورهٔ المتمتع الذى عدل من الافراد ثم لبّى بعد السعى فلا ترتبط بما نحن فيه.

و لكنه لا يخفى انه لا مجال للأخذ بالقاعدهٔ بعد ورود النص على خلافها، كما ان الحمل المزبور لا شاهد له اصلا فهو تحكم فى مدلول الروايهٔ.

ثم إنه لا يتجه إيقاع البحث فى ان التقصير جزء العمرهٔ او محلل لاحرامها، لان قيام الاجماع على عدم جواز ادخال الحج على العمرهٔ مرجعه الى عدم مشروعيهٔ إنشاء احرام فى اثناء احرام آخر، فما دام الشخص لم يتحلل من احرامه الاول قبل التقصير لم يشرع له إنشاء احرام آخر سواء كان التقصير جزءا أو محللا فانه لا اثر له اصلا. فتدبر.

و أما صورهٔ الجهل، فلا بد من رفع اليد عن مقتضى القاعدهٔ فيه بمقتضى هاتين الروايتين لاطلاق موضوعهما و شموله للجاهل، و لم يخرج عنه بالنص سوى الناسى و لا وجه لالحاق الجاهل به فانه قياس.

ثم إنه يقع الكلام فى جهتين:

الأولى: فى لزوم تجديد الاحرام، فقد ادعاه بعض «۳». و لا وجه له، إذ لا دليل على انقلاب وظيفته مع بطلان احرامه بل ظاهر النص صحهٔ احرامه و

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ، ج ۹/ باب ۵۴: من ابواب الاحرام، ح ۵.

(۲)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۸۱، ط مؤسسهٔ النشر الاسلامى.

(۳)- السبزوارى، محمد باقر: ذخيرهٔ المعاد/ كتاب الحج، ص ۵۸۲، ط مؤسسهٔ آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۹۶

[الثانيهٔ: لو نرى الافراد، ثم دخل مكهٔ]

الثانيهٔ: لو نرى الافراد (۱۹۷)، ثم دخل مكهٔ، جاز أن يطوف و يسعى و يقصر و يجعلها عمرهٔ يتمتع بها ما لم يلبّ. فان لبّى انعقد احرامه. و قيل: لا اعتبار بالتلبيهٔ، و انما هو بالقصد (۱۹۸).

حجه فعلا و ان بطلت متعته.

الثانيهٔ: فى إجزائه عن الحج الذى بذمته. و هو المتجه لظهور كون السؤال فى النص عن وظيفته الفعليهٔ بلحاظ ما يروم تأديته، فاجاب عليه السّلام بالصحهٔ فلا تتجه دعوى عدم الاجزاء بعدم الدليل عليه و منافاته للاعتبار فى صورهٔ العمد. كما لا تصل النوبهٔ إلى التمسك بالإطلاق المقامى فى اثبات الاجزاء كى يستشكل فيه بان السكوت قد يكون اعتمادا على ما هو مقتضى القاعدهٔ من عدم الاجزاء.

---

(۱۹۷) قد تقدم جواز العدول من حج الافراد الى التمتع و بيان المورد الذى يصح فيه العدول. فراجع.

(۱۹۸) و مما يدل على انعقاد الاحرام بالتلبيهٔ و عدم صحهٔ العدول بعد التلبيهٔ روايهٔ اسحاق بن عمار قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه

السّلام: «رجل يفرد الحج فيطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة ثم يبدو له ان يجعلها عمرة، قال: ان كان لبّى بعد ما سعى قبل ان يقصر فلا متعة له «۱»». و القول الآخر ينسب لابن ادريس «۲».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۹: من ابواب اقسام الحج، ح ۱.

(۲)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۳۶، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

[الثالثة: اذا احرم الولى بالصبى]

الثالثة: اذا احرم الولى بالصبى، جرّده من فخ (۱۹۹)، و فعل به ما يجب على المحرم و جنّبه ما يجتنبه (۲۰۰). و لو فعل الصبى ما يجب به الكفارة، لزم ذلك الولى فى ماله (۲۰۱).

---

(۱۹۹) تقدم الكلام فى ميقات الصبى، فراجع.

(۲۰۰) لرواية زرارة، عن احدهما عليهما السّلام، قال: «اذا حج الرجل بابنه و هو صغير فانه يأمره أن يلبى و يفرض الحج، فان لم يحسن أن يلبى لبوا عنه و يطاف به و يصلى عنه. قلت: ليس لهم ما يذبحون. قال: يذبح عن الصغار و يصوم الكبار، و يتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب و الطيب و ان قتل صيدا فعلى ابيه «۱»».

و يستفاد الحكم المزبور من غيرها فراجع وسائل الشيعة باب: ۱۷ من ابواب اقسام الحج.

(۲۰۱) الكلام فى مقامين:

الأول: فى انه لو فعل الصبى لما يوجب الكفارة كانت الكفارة من مال الولى.

الثانى: فى بيان ان فعل الصبى هل يوجب الكفارة حتى يتحقق موضوع البحث الأول أولا يوجب، فلا موضوع له؟

أما المقام الأول، فقد مرّ تحقيق الكلام فيه فى اوائل الكتاب، فراجع.

و أما المقام الثانى، فالحق فيه هو التفصيل بين ما يوجب الكفارة لو صدر عمدا و سهوا، كالصيد. و ما يوجبها لو صدر عمدا فقط. فتثبت الكفارة على

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۷: من ابواب اقسام الحج، ح ۵.

و كل ما يعجز عنه الصبى يتولاه الولى من تلبية و طواف و سعى و غير ذلك (۲۰۲)، و يجب على الولى الهدى من ماله- أيضا- (۲۰۳)، و روى: اذا كان الصبى مميّزا جاز امره بالصيام عن الهدى، و لو لم يقدر على الصيام صام الولى عنه مع العجز عن الهدى.

الصبى فى الأول دون الثانى و ذلك لان اختصاص الكفارة بما لو صدر عن عمد يحتمل معه ان يكون ثبوتها لاجل حرمة العمل تكليفا و هى غير ثابتة على الصبى. بخلاف مورد عدم الاختصاص بحال العمل، فانه لا مجال لاحتمال كون السبب فى ثبوت الكفارة هو الحرمة التكليفية بل مجرد تحقق العمل هو السبب، و معه لا يختلف الحال بين الصبى و غيره، فتثبت الكفارة على الصبى و بثبوتها عليه فتلزم الولى من ماله كما تقدم فى رواية زرارة. و أما تسرية الحكم من الصيد الى نظائره مما يجب فيه الكفارة مطلقا فهو بالاجماع المركب.

و الى ما اخترناه ذهب صاحب المدارك «۱» و لعل الوجه فيه ما عرفت.

فتدبر.

---

(۲۰۲) كما تدل عليه رواية زرارة المتقدمة و غيرها، فراجع.

(۲۰۳) الذى يظهر من المتن هو كون الهدى على الولى سواء كان الصبى قادرا عليه أو لم يكن قادرا، و مع العجز عنه يتعين الصيام.

و التحقيق: ان مقتضى القواعد ان الصبى اذا كان ذا مال ثبت الهدى عليه و

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۸۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

....

يرجع به على الولى، لما تقدم فى الكفارة. و أما اذا لم يكن الصبى واجدا للهدى و كان وليّه متمكنا عليه، فلا وجه لثبوت الهدى عليه لعدم ثبوته على الصبى، فله الانتقال الى بدل الهدى و هو الصيام.

هذا بحسب القاعدة الاولية و أما بحسب النص الخاص فلم يرد ماله ظهور فيما ذكره فى المتن، بل لا دلالة للنصوص الخاصة على اكثر مما هو مقتضى القواعد، بل هى:

ما بين ما هو ظاهر فى جواز الصوم عنه عند عدم وجدان الصبى الهدى، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث-: «و من لا يجد الهدى منهم فليصم عنه وليه «۱»».

و رواية عبد الرحمن بن أعين، قال: «تمتعنا فاحرمنا و معنا صبيان فاحرموا و لبّوا كما لبّينا و لم يقدروا على الغنم قال: فليصم عن كل صبى وليّه «۲»».

و بين ما لا ظهور له فى احد النحوين، بل موضوعه عدم وجدان الهدى المحتمل رجوع الضمير فيه الى الصبى او الى الولى. ك:

رواية عبد الرحمن بن أبى عبد اللّه، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «يصوم عن الصبى وليّه اذا لم يجد له هديا و كان متمتعا «۳»».

و رواية عبد الرحمن بن أعين، عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «الصبى يصوم عنه وليّه اذا لم يجد هديا «۴»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۳: من ابواب الذبح. ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۴.

(۳)- المصدر، ح ۲.

(۴)- المصدر، ح ۵.

[الرابعة: اذا اشترط فى احرامه أن يحله حيث حبسه ثم أحصر]

الرابعة: اذا اشترط فى احرامه أن يحله حيث حبسه ثم أحصر، و قد استدل برواية زرارة المتقدمة على التفصيل بين المميز و غيره، فيصوم الاول و يذبح على الثانى و لعلها هى الرواية المقصودة بقول الماتن: «و روى اذا كان الصبى مميزا ...». و الحق ان قوله عليه السّلام (يصوم الكبار) لا ظهور له فى إرادة المميز من الصبيان. بل الظاهر من الرواية عدم وجود غنم يكفى للكل لا عدم وجود مال، فكان الجواب: ان الصبى يذبح عنه و الكبير يصوم، و لم يفرض فى السؤال وجود صبيان مميزين و غيرهم. فالمقصود بالكبار البالغون لا المميزون من الصبيان.

و بالجملة، لا ظهور للرواية فيما أفاده فى المتن من لزوم الهدى على الولى مع عدم تمكن الصبى منه، اذ موضوعها ليس عدم وجدان الهدى للصبى بل عدم وجدان الهدى الكافى للمجموع من الكبار و الصغار مع غض النظر عن وجود مال للصبى و عدمه، فمرجع الضمير فى قوله عليه السّلام: «ليس لهم ما يذبحون» ليس خصوص الصغار بل مجموع الصغار و الكبار.

و بهذا المضمون الذى ذكرناه وردت رواية عبد الرحمن بن أعين، قال:

«حججنا سنة و معنا صبيان فعزت الأضاحى فاصبنا شاة بعد شاة فذبحنا لأنفسنا و تركنا صبياننا، فأتى بكير أبا عبد اللّه عليه السّلام فسأله فقال: انما كان ينبغى أن تذبحوا عن الصبيان و تصوموا أنتم عن أنفسكم فاذا لم تفعلوا فليصم عن كل صبى منكم وليه «۱»». فتدبر جيدا و اللّه الموفق و هو حسبنا و نعم الوكيل.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۳: من ابواب الذبح، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۰۱

تحلل، و هل يسقط الهدى؟ قيل: نعم، و قيل: لا، و هو الاشبه. و فائدة الاشتراط جواز التحلل عند الاحصار، و قيل: يجوز التحلل من غير شرط، و الاول أظهر (۲۰۴).

---

(۲۰۴) لا اشكال فى استحباب الاشتراط لدلالة النصوص عليه، ك:

رواية فضيل بن يسار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المعتمر عمرة مفردة يشترط على ربه أن يحله حيث حبسه، و مفرد الحج يشترط على ربه ان لم تكن حجة فعمرة «۱»».

و رواية حنان بن سدير، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «اذا أتيت مسجد الشجرة فافرض قلت: و أى شىء الفرض؟ قال: تصلى ركعتين ثم تقول: اللهم إنى أريد ان أتمتع بالعمرة إلى الحج، فان أصابنى قدرك فحلنى حيث حبستنى بقدرك، فاذا اتيت الميل فلبّه «۲»».

و تدل عليه- أيضا- روايتا «۳» معاوية بن عمار و عبد اللّه بن سنان، فلاحظهما.

و قد وقع الكلام فى فائدة هذا الشرط فذهب البعض «۴» الى أن فائدته سقوط الهدى و التحلل بدونه بمجرد الاحصار.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۳: من ابواب الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر/ باب ۱۶: من ابواب الاحرام، ح ۱ و ۲.

(۴)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۳۳، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

علم الهدى السيد مرتضى. الانتصار/ سلسلة ينابيع الفقهية ۷/ ۱۲۸.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۰۲

....

بيان ذلك: ان ما تفيده الآية الكريمة: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَ لٰا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ «۱» انه لا يجوز لمن أحصر التحلل من احرامه إلا بالهدى، ففائدة الاشتراط صحة التحلل بدون الهدى، بل له ان يتحلل بمجرد الاحصار، و يستدل له بوجوه:

الأول: الاجماع، فقد ذكر فى «المدارك «۲»» نقل السيد المرتضى و ابن ادريس اجماع الفرقة.

الثانى: انه معنى الشرط بضميمة امضاء الشارع لهذا الشرط كما يقتضيه دليل مشروعيته و الأمر به.

الثالث: النص و هو: رواية ذريح المحاربى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل متمتع بالعمرة الى الحج و أحصر بعد ما أحرم كيف يصنع؟ قال: فقال: «أو ما اشترط على ربه قبل ان يحرم أن يحله من احرامه عند عارض عرض له من أمر اللّه؟ فقلت: بلى قد اشترط ذلك، قال: فليرجع الى أهله حلّا لا إحرام عليه ان اللّه أحق من و فى بما اشترط عليه. قال: فقلت: أ فعليه الحج من قابل؟ قال: لا، «(۳)».

و رواية البزنطى، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن محرم انكسرت ساقه أى شيء يكون حاله؟ و أى شيء عليه؟ قال: «هو حلال من كل شيء، فقلت: من النساء و الثياب و الطيب؟ فقال: نعم، من جميع ما يحرم على المحرم. ثم قال: أما

---

(۱)- سورة البقرة، ۲: ۱۹۶.

قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج۲، ص: ۱۰۲

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۲۸۹، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۴: من ابواب الاحرام، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۰۳

....

بلغك قول أبى عبد اللّه عليه السّلام: حلّنى حيث حبستنى لقدرك الذى قدرت علىّ ... «(۱)»

و هذه الوجوه كلها قابلة للمناقشة:

أما الاجماع، فهو غير محصل كما انه ليس تعبديا.

و أما انه معنى الشرط، فغير مسلم، إذ الشرط لا يقتضى ذلك، بل مقتضاه صحة الاحلال عند الاحصار و عدم لزوم البقاء محرما الى ارتفاع العذر و اداء الاعمال، أما ان الاحصار سبب تام للاحلال فهو أجنبى عن مفاد الشرط. و لذا ورد هذا التعبير فى الروايات فى مورد عدم الاشتراط، كقوله عليه السّلام فى رواية زرارة: «هو حل اذا حبسه اشترط أم لم يشترط «(۲)»».

و أما رواية البزنطى، فلا دلالة لها على المدعى لاطلاق صدرها، و أما ذيلها فلا يدل على ان موضوع الحكم هو صورة الشرط، إذ لعل المقصود بالاستفهام بيان معقولية هذا الأمر فى نفسه- أعنى: الاحلال عند الاحصار- و انه مما يطلب من اللّه تعالى، لا انه أمر غير ممكن التحقيق. فالرواية على عدم هذه الفائدة أدل و ظاهرة فى عدم الهدى مطلقا، فلاحظ.

و أما رواية ذريح المحاربى، فوجه دلالتها على المدعى حكم الامام عليه السّلام بالاحلال مع سكوته عن لزوم الهدى الكاشف عن عدم لزومه و إلا لبيّنه.

و لكن يمكن ان يقال: انه عليه السّلام ليس فى مقام بيان الوظيفة الفعلية بجميع خصائصها، بل الظاهر من الجواب ان السؤال كان عن جواز الاحلال عند الاحصار او لزوم التوقف و البقاء الى زمان ارتفاع العذر، فكان جوابه عليه السّلام بالاحلال فعلا و عدم الانتظار الى زوال العذر، فهو ليس فى مقام البيان إلا من

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۸: من ابواب الاحصار و الصد، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۲۵: من ابواب الاحرام، ح ۱.

....

هذه الجهة. أما شرائط التحلل فهو ليس فى مقام بيانها كى يكون سكوته عن لزوم الهدى كاشفا عن عدم لزومه.

و لو فرض انه كانت فى مقام البيان من هذه الجهة أيضا، فسكوته لا يكشف عن عدم لزوم الهدى، إذ لعله عليه السّلام اعتمد على ظهور الحكم من الآية الكريمة فلا يحتاج الى بيانه.

و لعله لأجل هذه المناقشات ذهب البعض «۱» الى عدم سقوط الهدى تمسكا بإطلاق الآية و بما ورد عن الامام الحسين عليه السّلام من احلاله- عند احصاره- بالهدى «۲».

و لكن دلالة ما ورد عنه عليه السّلام تتوقف على تمامية أمور كلها محل توقف و اشكال:

أحدها: ان لا يكون عليه السّلام قد ساق الهدى، كما هو ظاهر رواية أخرى، إذ مع سياقه لا اشكال فى توقف الاحلال على ذبحه و كلامنا فى غير السائق.

الثانى: ان يكون قد اشترط، و لم يثبت ذلك. و لا دليل على انه يلزمه الاتيان بجميع المستحبات قبل إمامته، و لو سلم فلم يثبت عدم المانع من اتيانه هذا المستحب.

الثالث: ان يكون هديه بنحو اللزوم بدعوى عدم الفصل بين المشروعية و الوجوب، و لكنه لم يثبت ذلك فقد يكون ذلك بنحو الاستحباب.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۶۱، الطبعة الاولى.

الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف ۱/ ۴۴۵، المسألة: ۳۲۴.

العلامة الحلى الحسن بن يوسف. مختلف الشيعة ۴/ ۳۴۴، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- لاحظ رواية معاوية بن عمار باب ۱: من ابواب الاحصار و الصد، ح ۳.

....

الرابع: عدم الفرق بين احرام العمرة و غيره.

ثم إن ظاهر الرواية الذبح فى محل الاحصار و هو خلاف ظاهر الآية الشريفة.

و أما اطلاق الآية الكريمة، فلا بأس بالتمسك به إذا لم يقم دليل على التقييد و قد عرفت المناقشة فيه.

هذا، و لكن الانصاف دلالة رواية المحاربى على سقوط الهدى لظهورها فى الحكم بالاحلال فعلا و عدم أى شىء عليه خصوصا بملاحظة انه عليه السّلام سأل عن الاشتراط، و لو وجب عليه الهدى لم يكن فرق بين الاشتراط و عدمه للاحلال بعد الهدى فى الحالين، فلا وجه للسؤال و تذييله بان اللّه أحق من وفى بما اشترط عليه.

و قد التزم صاحب الجواهر «۱» بان فائدة الاشتراط تعجيل التحلل لا سقوط الهدى، فالهدى واجب فى كلا الحالين لكنه يتحلل قبله فى صورة الاشتراط و ليس له ذلك فى صورة عدم الاشتراط.

و الوجه فيه: هو الالتزام بظهور رواية ذريح فى التعجيل و عدم ظهورها فى سقوط الهدى، و لا مانع من التفكيك، فيرجع فى لزوم الهدى الى اطلاق دليله.

و یشکل ان ذلک انما یتم لو فرض ان وجوب الهدی و التحلل به حکمان لا یرتبط احدهما بالآخر.

فیدعی: ان الروایة ظاهرة فی التحلل الفعلی. أما عدم وجوب الهدی فلا ظهور لها فیه و لیس المقام مقام بیانه، فیرجع فیه الی دلیله.

و لکن الأمر لیس کذلک، فان ظاهر الآیة و النصوص ان وجوب الهدی

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۲۶۳، الطبعة الاولی.

....

شرطی و لیس له وجوب نفسی مستقل عن وجوبه الشرطی، فاذا فرض ظهور الروایة فی تحقق الاحلال بدون الهدی کان ذلک مقتضیا لعدم وجوب الهدی و سقوطه بالاشتراط.

و بالجملة، فالالتزام بظهور الروایة فی التحلل بدون الهدی یقتضی الالتزام بسقوط الهدی. فتدبر جیدا.

ثم انه قد أشرنا الی وجود ما یدل علی تحقق التحلل اشترط أم لم یشترط، کروایة زرارة المتقدمة و روایة حمزة بن حمران، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الذی یقول: حلنی حیث حبستنی، قال: «هو حل حیث حبسه قال أم لم یقل «۱»».

و المقصود بهذه النصوص:

تارة: یکون تحقق الاحلال الفعلی الفوری بمجرد الحبس.

و أخری: یکون تحقق الاحلال بنحو الاجمال و عدم البقاء محرما الی وقت ارتفاع العذر.

و لا بد ان تحمل علی الثانی لانها علی الأول تصادم صریح القرآن الدال علی اشتراط بلوغ الهدی محله. و حملها علی المعنی الثانی لا یتنافی مع فوریة التحلل عند الاشتراط اذا دلّ علیه الدلیل کما لا یخفی.

هذا تمام الکلام فی الاشتراط و أثره، یبقی الکلام فی بعض خصوصیاته نوکله الی محله فی مبحث الاحصار و الصد. فانتظر.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۲۵: من ابواب الاحرام، ح ۲.

[الخامسة: اذا تحلل المحصور لا یسقط الحج عنه فی القابل إن کان واجبا]

الخامسة: اذا تحلل المحصور لا یسقط الحج عنه فی القابل إن کان واجبا، و یسقط إن کان ندبا (۲۰۵).

[ب: و المندوبات]

ب: و المندوبات ۱- رفع الصوت بالتلبیة للرجال (۲۰۶).

---

(۲۰۵) ما ذکره فی المتن حکم علی طبق القاعدة، اذ لا وجه لتوهم لزوم الحج من قابل بمجرد الاحلال بالحصر. و قد وردت النصوص مختلفة:

فمنها: ما ظاهره وجوب الحج، کروایة أبی بصیر (یعنی لیث بن البختری) قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یشترط فی الحج أن یحلّه حیث حبسه أ علیه الحج من قابل؟ قال: «نعم، «۱»». و یدل علیه غیرها.

و منها: ما ظاهره عدم وجوب الحج، کروایة ذریح المحاربی المتقدمة.

و منها: ما ظاهر التفصيل بين الحج المندوب، فلا يجب. و حجة الاسلام فيجب عليه الحج فى القابل و هو مرسلة المفيد قدّس سرّه «۲» فى «المقنعة».

(۲۰۶) كما ورد به النص، كرواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إن كنت ماشيا فاجهر باهلالك و تلبيتك من المسجد و ان كنت راكبا فاذا علت بك راحلتك البيداء «۳»». و يستفاد ذلك من غيرها.

و قد يتوهم: ظهور النص فى الوجوب لظهور الأمر فيه و لا ينافى ذلك الامر

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۸: من ابواب الاحصار و الصد. ح ۴.

(۲)- المصدر/ باب ۱ الاحصار و الصد، ح ۶.

(۳)- المصدر/ باب ۳۴: من ابواب الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۰۸

۲- و تكرارها عند نومه و استيقاظه (۲۰۷)، و عند علوّ الآكام و نزول الاهضام؛ فان كان حاجا فالى يوم عرفة عند الزوال، و ان كان معتمرا بمتعة فاذا شاهد بيوت مكة (۲۰۸)، و إن كان بعمرة مفردة، قيل:

كان مخيّرا فى قطع التلبية عند دخول الحرم، أو مشاهدة الكعبة، و به فى التلبية المستحبة، إذ لا يتنافى الوجوب الشرطى مع الاستحباب.

و يندفع: بانه ورد فى بعض النصوص إنشاء الأمر الاستحبابى بالتلبية بالأمر بالجهر بها، كرواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «اذا أحرمت من مسجد الشجرة فان كنت ماشيا لبيت من مكانك من المسجد تقول: لبيك- الى ان قال:- و اجهر بها كلما ركبت و كلما نزلت و كلما هبطت واديا او علوت أكمة او لقيت راكبا و بالاسحار «۱»»، فانه لا أمر بالتلبية فى مجموع هذه الموارد بغير هذه الصيغة- أعنى: قوله «و اجهر بها»-.

و من الواضح ان الاستحباب مولوى، فلا بد ان يكون الأمر بالجهر مولويا لا شرطيا، و إذا كان مولويا كان استحبابيا لوروده فى مورد الاستحباب.

---

(۲۰۷) يدل على بعضه رواية عمر بن يزيد المتقدمة. و على غيره النصوص الاخرى.

(۲۰۸) الروايات «۲» الواردة فى مكان قطع التلبية للمعتمر بمتعة مختلفة التعبير، فورد:

فى بعضها القطع عند مشاهدة بيوت مكة.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۰: من ابواب الاحرام، ح ۳.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۳: من ابواب الاحرام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۰۹

قيل: ان كان ممن خرج من مكة للاحرام، فاذا شاهد الكعبة، و إن كان ممن احرم من خارج، فاذا دخل الحرم، و الكل جائز.

۳- و يرفع صوته بالتلبية، اذا حج على طريق المدينة، اذا علت راحلته البيداء، فان كان راجلا فحيث يحرم. و يستحب التلفظ بما يعزم عليه، و الاشتراط ان يحله حيث حبسه؛ و ان لم يكن حجة فعمرة. و ان يحرم فى الثياب القطن، و أفضله البيض. و اذا حرم بالحج من مكة، رفع صوته بالتلبية، اذا اشرف على الأبطح.

[تروك الاحرام: و هى محرمات و مكروهات.]

اشارة

و يلحق بذلك:

تروك الاحرام:

و هى محرمات و مكروهات.

[أ- فالمحرمات:]

اشارة

أ- فالمحرمات:

و في بعضها القطع عند عروش مكة و هى ذى طوى.

و في بعضها اذا نظر إلى ذى طوى.

و في بعضها حين يدخل الحرم.

و في بعضها تحديد البيوت بعقبة المدنيين.

و هى ان كانت متحدة المثال، فلا اشكال و ان كانت مختلفة في البعد و القرب كان طريق الجمع هو الحمل على تعدد المراتب فى عدم المشروعية، فلاحظ «۱».

---

(۱)- ثم ان سيدنا الاستاذ دام ظله أهمل الكلام عن باقى المستحبات لسهولة الخطب فيها، فلا حاجة للاطالة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۱۰

عشرون شيئا:

[۱- فصيد البرّ اصطيادا، أو أكلا]

۱- فصيد البرّ اصطيادا، أو أكلا؛ و لو صاده محل، و اشارة و دلالة، و إغلاقا و ذبحا (۲۰۹).

---

(۲۰۹) لا اشكال فى حرمة الصيد بمعناه المصدرى.

و فى ا «المدارك «۱»»: «هذا الحكم مجمع عليه بين الاصحاب». و تدل عليه الآية الكريمة: وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مٰا دُمْتُمْ حُرُماً «۲» و لا اشكال فى حرمة ذبحه و قتله للآية الكريمة: و لٰا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ «۳»، كما لا اشكال فى عدم اختصاص التحريم بنفس الاصطياد بل يحرم الاشارة إليه و الدلالة عليه و كل ما يؤدى الى الاصطياد.

و قد وجّه ذلك باعتبار دلالة الآية عليه فان الظاهر منها بدوا و ان كان هو الأكل، كما هو مقتضى حذف المتعلق و اضافة الحكم الى العين، لكن بضميمة فتوى الكل على تحريم هذه الشئون يعلم ان المراد بالآية الأعم.

أقول: لا يحتاج الى هذا التوجيه، إذ فى دلالة النصوص على العموم كفاية، ك:

رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تستحلن شيئا من الصيد و انت حرام و لا و انت حلال فى الحرم و لا تدلن عليه

محلا و لا محرما فيصطاده. و لا تشر إليه فيستحل من اجلك فان فيه فداء لمن تعمده «۴»»، فان قوله عليه السّلام:

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۰۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- سورة المائدة، ۵: ۹۶.

(۳)- سورة المائدة، ۵: ۹۵.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۱۱

و لو كان ذبحه كان ميتة حراما، على المحل و المحرم (۲۱۰).

«فيستحل من اجلك» ظاهر فى تحريم كل ما كان مؤديا إلى استحلال الصيد من جهته.

و رواية منصور بن حازم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المحرم لا يدل على الصيد فان دل عليه فقتل فعليه الفداء «۱»».

و رواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «و اجتنب فى احرامك صيد البر كله و لا تأكل مما صاده غيرك و لا تشر إليه فيصيده «۲»».

و عليه، فسواء كان المراد بالآية الكريمة العموم أولا كان الحكم ثابتا.

و أما حرمة الصيد بمعنى المصيد، فيدل على حرمة أكله للمحرم و لو صاده محلّ النص، كرواية عمر بن يزيد المتقدمة و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تأكل شيئا من الصيد و انت محرم و ان صاده حلال «۳»». و نحوها روايته الاخرى.

(۲۱۰) قال فى «المدارك «۴»»: «هذا الحكم مشهور بين الاصحاب». و الكلام فى حرمته على المحل باعتبار ذبح المحرم له- و ليعلم ان موضوع البحث ذبيحة المحرم بلحاظ ذبح المحرم لها مع قطع النظر عن كون الذبح فى الحرم أو فى الحل-. و يدل على ما فى المتن روايتان «۵»:

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱ من تروك الاحرام، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۵.

(۳)- المصدر/ باب ۲: من ابواب تروك الاحرام، ح ۲ و ۳.

(۴)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۰۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۵)- المصدر/ باب ۱۰ من تروك الاحرام، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۱۲

....

الأولى: رواية وهب عن جعفر عن أبيه عن على عليه السّلام قال: «اذا ذبح المحرم الصيد لم يأكله الحلال و الحرام و هو كالميتة ...».

الثانية: رواية اسحاق عن جعفر عليه السّلام: «ان عليّا عليه السّلام كان يقول: اذا ذبح المحرم الصيد فى غير الحرم فهو ميتة لا يأكله محل و لا محرم ...».

و حكى عن الصدوق قدّس سرّه «۱» حليّة ذبيحة المحرم على المحل.

و يدل عليه نصوص متعددة، ك:

رواية منصور بن حازم، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «رجل أصاب من صيد أصابه محرم و هو حلال، قال: فليأكل منه الحلال و

لیس علیه شیء انما الفداء علی المحرم «(۲)».

و روایة معاویة بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «اذا أصاب المحرم الصید فی الحرم و هو محرم فانه ینبغی له ان یدفنه و لا یأکله أحد و اذا أصاب فی الحل فان الحلال یأکله و علیه الفداء «(۳)».

و تدل علیه روایته الاخری عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، کما تدل علیه روایة حریز و روایة منصور ابن حازم «(۴).

کما تدل علیه روایة الحلبی، قال: «المحرم اذا قتل الصید فعلیه جزاؤه و یتصدق بالصید علی مسکین «(۵)»، فان الأمر بالتصدق به ظاهر فی کونه حلالا للمسکین.

و هذه النصوص تامة السند و الدلالة، فان المقصود بالاصابة بحسب الظاهر

---

(۱)- الصدوق، محمد بن علی: من لا یحضره الفقیه، ج ۲: ص ۳۷۲/ ذیل مسألة ۲۷۳۲.

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۳: من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۲.

(۴)- المصدر.

(۵)- المصدر/ باب ۱۰ من تروک الاحرام، ح ۶.

....

هو القتل خصوصا بملاحظة ترتیب الدفن علیه أو الأکل منه، فلا وجه لتوهم ان المقصود بالاصابة أعم مما یلازم القتل و عدمه کی یدعی تقیدها بما یقابلها لو تم سندها.

و أما ما دل علی التحریم فهو ضعیف السند، فلا تصلح لمعارضة هذه الطائفة من النصوص. فالقول بالجواز- خلافا للمتن- هو الوجیه و المتعین.

ثم انه لو قلنا بحرمة اللحم لو ذبحه المحرم، فهل یحرم لو أشار المحرم الی الصید فاصطاده المحلّ و ذبحه، أو لا؟

المتعین عدم التحریم لاختصاص دلیل الحرمة بصورة ذبح المحرم، و عدم صدقه علی إشارة المحرم من الواضحات.

و أما صید الحرم، فظاهر النصوص حرمته علی المحل و المحرم سواء ذبحه المحرم أم المحل، ک:

روایة معاویة بن عمار المتقدمة الظاهرة فی حرمته علی کل أحد اذا ذبحه المحرم.

و روایة الحلبی، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن محرم أصاب صیدا و اهدی إلیّ منه، قال: «لا، إنه صید فی الحرم «(۱)».

و روایته الاخری المتقدمة فی حرمة الصید علی المحرم.

و روایة علی بن جعفر فی کتابه عن أخیه موسی بن جعفر علیه السّلام قال: «سألته عن الرجل هل یصلح له ان یصعد بصید حمام الحرم فی الحل فیذبحه فیدخله فی الحرم فیأکله؟ قال: لا یصلح أکل حمام الحرم علی کل حال «(۲)».

و ما ورد فی تعلیل حرمة حمام الحرم بانه ذبح بعد ما دخل مأمنه، فانه

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۴: من تروک الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

و کذا یحرم فرخه و بیضه (۲۱۱).

بعمومه ظاهر فی حرمته مطلقا ذبحه المحرم او المحل. فلاحظ.

بل ظاهر بعض النصوص حرمهٔ صید الحل اذا ذبح فی الحرم، کروایهٔ الحلبی، قال: «سئل ابو عبد اللّه علیه السّلام عن صید رمی فی الحل ثم ادخل الحرم و هو حی فقال:

اذا أدخله الحرم و هو حی فقد حرم لحمه و امساکه و قال: لا تشتره فی الحرم إلا مذبوحا قد ذبح فی الحل ثم دخل الحرم فلا بأس به «۱»».

---

(۲۱۱) أما الفرخ، فهو داخل فی عنوان الصید فتشمله أدلته.

و أما البیض، فهو غیر داخل فی الصید عرفا کما هو واضح جدا إذ لا یقال:

«صاد البیض».

نعم، ورد فی روایهٔ تطبیق الصید فی الآیهٔ علی أخذ البیض، فتکون دلیلا حاکما و هی روایهٔ احمد بن محمد، فی قول اللّه تبارک و تعالی: تَنالُهُ أَیْدِیکُمْ وَ رِماحُکُمْ «۲» قال: ما تناله الأیدی البیض و الفراخ، و ما تناله الرماح فهو ما لا تصل إلیه الأیدی «۳»» و لکنها غیر تامهٔ السند، فلا تصلح للاعتماد.

نعم، یستفاد تحریم أخذ البیض مما دل علی ثبوت الکفارهٔ فیه و لکنه لا ینفع فی جعله من افراد الصید کی ترتب علیه احکامه و آثاره بل یکون محرّما کسائر محرمات الاحرام.

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۵: من تروک الاحرام، ح ۱.

(۲)- سورهٔ مائدهٔ، ۵: ۹۴.

(۳)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۱: من تروک الاحرام، ح ۴.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۱۱۵

و الجراد فی معنی الصید البرّی (۲۱۲)، و لا یحرم صید البحر، و هو ما یبیض و یفرّخ فی المیاه.

---

(۲۱۲) الاشکال فی الجراد من جهتین:

الأولی: فی انطباق عنوان الصید علی أخذه. و علی تقدیر انطباقه حقیقهٔ، فقد یدعی انصرافه عنه، کما لا یعبر عن اخذ العقرب و نحوها بالاصطیاد. کما یدعی انصراف غیر مأکول اللحم عن مثل البق و البرغوث و القمل و نحوها.

الثانیهٔ: فی انه من صید البحر و هو حلال علی المحرم.

و لکن ورد تحریمه فی النص و یظهر منه انه من صید البر، فیرتفع الاشکال بکلتا جهتیه، و هو: روایهٔ محمد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السّلام قال: «مرّ علیّ صلوات اللّه علیه علی قوم یأکلون جرادا فقال: سبحان اللّه و انتم محرمون، فقالوا: إنما هو من صید البحر، فقال: لهم ارمسوه فی الماء إذا «۱»».

و روایهٔ زرارهٔ، عن أحدهما علیه السّلام، قال: «المحرم یتنکب الجراد اذا کان علی الطریق، فان لم یجد بدّا فقتل فلا شیء علیه «۲»».

و روایهٔ معاویهٔ بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «لیس للمحرم ان یأکل جرادا و لا یقتله ... «۳»».

ثم انه بناء علی ما سیأتی من حلیهٔ صید البحر، فما هو الحل بالنسبهٔ الی الجراد البحری لتصادم ما دل علی حرمهٔ الجراد مع ما دل علی حلیهٔ صید البحر؟

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷: من تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۴.

....

و معرفة ذلك تقتضى البحث أولا فى صيد البحر و تحديد المراد منه.

و قبل البحث فيه ينبغى تأسيس الأصل بالنسبة إلى ما يشك فى كونه من صيد البر و البحر.

فنقول: ان كان لدينا عام يدل على حرمة الصيد بقول مطلق و كان دليل حلية صيد البحر بمنزلة المخصص كان المرجع فى مورد الشبهة المفهومية و فى غير مورد القدر المتيقن من صيد البحر هو العموم. و ان لم يكن لدينا عام كذلك كان المرجع فى مورد الاشتباه هو الأصل العملى.

و ظاهر «الجواهر «۱»» وجود العموم و هو قوله تعالى: و لٰا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ «۲».

و فيه: ان الآية الكريمة مسوقة لبيان حرمة قتل الصيد على المحرم و هو أخص من المدعى من حرمة الصيد بجميع انحائه و شئونه كما تقدم.

و أما قوله تعالى: وَ حُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مٰا دُمْتُمْ حُرُماً فموضوعها رأسا صيد البر.

و أما النصوص، فهى و إن ورد فيها لفظ الصيد بدون تقييد لكن لا يحرز إرادة الاطلاق منها بعد بيان الحكم بالآية بعنوان صيد البر و وضوح انهم عليه السّلام فى مقام بيان الحكم الواقعى الثابت فى الكتاب لا أنهم فى مقام بيان حكم جديد.

و عليه، فمع الشك فى مورد انه من صيد البحر أو البر، فالمرجع فيه هو الاصل العملى.

و أما صيد البحر، فلا اشكال فى حليته للمحرم، للآية الكريمة أُحِلَّ لَكُمْ

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۲۹۴، الطبعة الاولى.

(۲)- سورة مائدة، ۵: ۹۵.

....

صَيْدُ الْبَحْرِ وَ طَعٰامُهُ مَتٰاعاً لَكُمْ وَ لِلسَّيّٰارَةِ- الآية «۱»، و للنصوص الدالة على ذلك و سيأتى ذكر بعضها.

و أما تحديده، فالروايات فيه مختلفة المضمون و هى أربعة:

رواية محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السّلام المتقدمة فى الجراد.

و رواية معاوية، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- و قال: «فصل ما بينهما كل طير يكون فى الآجام يبيض فى البر و يفرخ فى البر فهو من صيد البر، و ما كان من الطير يكون فى البحر و يفرخ فى البحر فهو من صيد البحر «۲»».

و رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «الجراد من البحر، و قال:

كل شىء أصله فى البحر و يكون فى البر و البحر فلا ينبغى للمحرم ان يقتله- الحديث «۳»».

و رواية حريز، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث-: «... و فصل ما بينهما كل طير يكون فى الآجام يبيض فى البر و يفرخ فى البر فهو من صيد البر، و ما كان من صيد البر يكون فى البر و يبيض فى البحر فهو من صيد البحر «۴»».

و لا يخفى ان ما فى المتن يوافق رواية حريز.

و هی معارضـة لروایـة معاویة بن عمار لانها تجعل المدار علی الحیاة الفعلیة لا علی الاصل، و روایة حریز تجعل المدار علی الاصل. و اما روایة محمد بن مسلم، فهی لیست فی مقام التحدید و لا یستفاد منها اکثر من اعتبار قابلیة الحیاة

---

(۱)- سورة مائدة، ۵: ۹۶.

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۶: من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۲.

(۴)- المصدر، ح ۳.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۱۱۸

[۲- و النساء وطئا]

اشارة

۲- و النساء وطئا (۲۱۳).

تحت الماء، کما ان روایة معاویة الاولی لا تعارض غیرها لانها تتکفل حکم صورتین مما لا اشکال فیهما و ساکتة عن غیرهما.

و بالجملة: لا یستفاد من النصوص ضابط رافع للشک، فالمرجع هو العرف، و هو یری ان صید البحر هو ما یعیش فی البحر.

أما غیره مما یعیش حول الماء، کطیر الماء أو یعیش فی البر و لکن أصـله من البحر، فلا یحرز صـدق صـید البحر علیه، فیرجع فیه الی الأصل. نعم، ورد النص فی النهی عن صید طیر الماء.

و أما الجراد، فاطلاق دلیله شامل له بجمیع انحائه، فلو فرض وجود جراد بریّ أصله من البحر فهو مشمول للدلیل و لا حاجة الی التمسک باصل فیه حینئذ، فهو لیس کغیره من موارد الشک، فتدبر.

---

(۲۱۳) هـذا مما لا اشکال فیه فتوی و نصا، إذ یـدل علیه ما ظاهره تحریمه، و ما دل علی ثبوت الکفارة فیه، و ما ورد فی تفسیر الرفث من انه الجماع.

فمن الأول: روایة علی بن أبی حمزة، قال: سألت أبا الحسن علیه السّلام عن رجل محرم واقع أهله، قال: «قد أتی عظیما «۱»».

و من الثـانی: روایـة معاویـة بن عمـار، قال: سألت أبا عبـد اللّه علیه السّلام عن رجل محرم وقع علی أهله، فقال: «ان کان جاهلا فلیس علیه شیء و ان لم یکن جاهلا فان علیه ان یسوق بدنة ... «۲»».

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۱۲: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر/ باب ۳ من کفارات الاستمتاع، ح ۲.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۱۱۹

و لمسا بشهوة (۲۱۴)، و عقدا لنفسه و لغیره (۲۱۵).

و من الثالث: روایـة معاویـة بن عمار، عن أبی عبـد اللّه علیه السّلام فی بیان المراد من قوله تعالی: فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ «۱» قال: «فالرفث الجماع ... «۲»». ثم انه لا فرق فی حرمـة الوطء بین کونه فی القبل او الـدبر لاطلاق لفظ الجماع.

و أما وطئ البهیمة، فیستفاد حرمته مما یسـتفاد من النصوص الکثیرة من حرمة الاسـتمتاع الجنسی علی المحرم. و أما لفظ الجماع، فهو

منصرف عن وطئ البهيمة قطعا لو لم نقل بعدم شموله له.

---

(۲۱۴) يدل عليه:

رواية مسمع أبى سيار، قال: قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام: «... و من مس امرأته بيده و هو محرم على شهوة فعليه دم شاة ... «۳»».

و رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «... قلت المحرم يضع يده بشهوة قال:

يهريق دم شاة ... «۴»».

(۲۱۵) لا اشكال فى حرمته تكليفا و وضعا، للنصوص الكثيرة، كـ:

رواية ابن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «ليس للمحرم ان يتزوج و لا

---

(۱)- سوره البقرة، ۲: ۱۹۷.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۲: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۷: من ابواب كفارات الاستمتاع فى الاحرام، ح ۳.

(۴)- المصدر/ باب ۱۸: من ابواب كفارات الاستمتاع فى الاحرام، ح ۱.

....

يزوج و ان تزوج أو زوج محلا فتزويجه باطل «۱»».

و رواية معاوية بن عمار، قال: «المحرم لا يتزوج و لا يزوج فان فعل فنكاحه باطل «۲»». و غيرهما.

و يقع الكلام فى جهات:

الأولى: فى توكيل المحرم المحل فى العقد له. و الظاهر لحوقه بمباشرة العقد لصدق التزويج بذلك، فيحرم.

الثانية: فى اجازة المحرم حال احرامه عقد الفضولى الواقع قبل الاحرام.

و تحقيق الكلام فيه: انه بناء على ان الاجازة ناقلة تكون محرمة لتحقق التزويج بها، و هكذا بناء على الكشف الحكمى أعنى تحقق العقد فعلا و ترتب الآثار من السابق. و أما بناء على الكشف الحقيقى فلا تحرم الاجازة، إذ هى ليست عقدا بل كاشفة عن تحقق الزواج من حين عقد الفضولى و ذلك لا مانع منه.

الثالثة: فى توكيل الجد فى العقد لحفيده.

و قد ذهب فى «القواعد «۳»» الى صحته و جوازه على ما حكاه فى «الجواهر «۴»»، و ذهب الى صحة العقد اذا أوقعه الوكيل و الولى محرم.

و لكنه غير وجيه، لانه يصدق أنه- أى الجد- زوج حفيده، فيكون الزواج باطلا، كما تكون الوكالة باطلة لانها على أمر باطل.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۴: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۹.

(۳)- الحلى، الحسن بن يوسف: قواعد الاحكام، ج ۱: ص ۴۲۲، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۴)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۰۰، الطبعة الاولى.

و شهادة على العقد و اقامة (۲۱۶)،- و لو تحملها محلا- و لا بأس به بعد الإحلال.

الرابعة: فى التوكيل حال الاحرام على العقد بعده. و هو مما لا مانع منه، إذ لا يصدق التزويج على مجرد الوكالة، و تكون الوكالة صحيحة لاناطة صحتها على القدرة على متعلقها فى حينه لا فى حينها.

الخامسة: فى ثبوت التحريم الأبدى بالتزويج حال الاحرام. و قد ادعى أنه مسلّم و النص مختلف. و قيل ان طريق الجمع هو حمل ما دل على التحريم على صورة العلم، و الكلام فيه موكول الى محله من كتاب النكاح.

ثم انه لا فرق فى حرمة التزويج بين الدائم و المنقطع لصدق التزويج عليهما معا.

---

(۲۱۶) الشهادة لها معنيان:

أحدهما: الحضور و التحمل و منه الشهادة فى باب الطلاق.

و الآخر: إقامة الشهادة، كما يقال فلان شهد بكذا.

و الظاهر من لفظ الشهادة عرفا هو المعنى الثانى لا الأول.

و عليه، فنقول: ورد النص بالنهى عن الشهادة و هو:

رواية ابن [أبى، خ ل] شجرة- عمن ذكره- عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى المحرم يشهد على نكاح محلين، قال: «لا يشهد، ثم قال: يجوز للمحرم ان يشير بصيد على محل «۱»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱: من ابواب تروك الاحرام، ح ۸.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۲۲

....

و رواية الحسن بن على، عن بعض اصحابنا، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال:

«المحرم لا ينكح و لا ينكح و لا يشهد، فان نكح فنكاحه باطل «۱»».

و الظاهر منه- على ما عرفت- اقامة الشهادة. و عليه فلا دليل على حرمة تحمل الشهادة.

و مما يساعد على الجزم بإرادة إقامة الشهادة هو امران أحدهما: تعدية الشهادة ب: «على» الظاهر فى الاقامة. و الآخر: تشبيه الشهادة على النكاح بالاشارة الى الصيد و هو يتلاءم مع الاقامة لاستلزامها اثبات النكاح و استقراره كاستلزام الاشارة لتحقق الصيد.

و يؤيده وجهان استحسانيان:

أحدهما: ان الشهادة بمعنى الاقامة جزء متمم لاثبات التزويج المحرّم على المحرم بخلاف التحمل.

و الآخر: ان التحمل لا دخل له أصلا فى النكاح و ليس النكاح كالطلاق فى اعتبار الشهادة فيه.

و بالجملة، الاعتبار و الظهور يساعدان على تحريم اداء الشهادة لا تحملها.

و أما الاجماع، فهو لا يصلح لاثبات حرمة التحمل لوضوح ان مستنده الروايتان لا الاطلاع على رأى الامام عليه السّلام من طريق آخر. نعم، هو صالح لاثبات صدور النص؛ فانهما ضعيفتا السند و لولاه لما صح الاستناد إليهما، فالاجماع يوجب الاطمئنان او الجزم بصدور النص المزبور. و عليه، فالمتبع فى الدلالة ما يراه العرف و قد عرفته.

و لا يمكن الالتزام بإرادة معنى جامع لهما، إذ لا يتصور الجامع بين الاداء و

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۴: من ابواب تروك الاحرام، ح ۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۲۳

....

التحمل، و ارادتهما معا من دون جامع تستلزم الاستعمال فی اکثر من معنی و هو محال.

ثم، انه لو کان المرجع فی التحریم هو النص فیؤخذ بإطلاقه فی موارد التشکیک. و أما اذا کان هو الاجماع، فهو دلیل لبی یقتصر فیه علی القدر المتیقن و یرجع فی مورد الشک الی الأصل.

و من موارد التشکیک: الشک فی اختصاص حرمهٔ التحمل بما اذا کان من قصده ذکر ابتداء أو یکون حراما مطلقا و لو کان من باب الاتفاق.

و قد ذهب فی «المدارک «۱»» الی الاختصاص. و ناقشه فی «الجواهر «۲»» بان الدلیل مطلق.

و فیه: انه انما یتم لو کان مستند المدارک النص دون الاجماع و لکن مستنده الاتفاق.

و من موارد التشکیک: الشک فی اختصاص حرمهٔ اداء الشهادهٔ بما لو تحملها و هو محرم او عموم التحریم لصورهٔ ما لو تحملها و هو محل. و قد نسب الی الشیخ رحمه اللّه «۳» الأول.

ثم انه ذهب فی «المدارک «۴»» الی انه انما تحرم إقامهٔ الشهادهٔ اذا لم یترتب علی ترکها محرّم، فلو خاف به وقوع الزنا المحرّم وجب علیه تنبیه الحاکم علی ان عنده شهادهٔ لتوقف الحکم الی احلاله، و لو لم یندفع إلا بالشهادهٔ وجب اقامتها قطعا.

---

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۱۱، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۳۰۱، الطبعهٔ الاولی.

(۳)- الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۱۷، الطبعهٔ الاولی.

(۴)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۱۲، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۲۴

و تقبیلا (۲۱۷).

و ناقشه فی «الجواهر «۱»» و لم یبین وجه المناقشهٔ و کأنه لانه لا یجب علی المکلف دفع الوقوع فی الزنا و المحافظهٔ علی الفروج.

و فیه: انه لم یثبت ان نظر المدارک الی ذلک، بل لعل نظره الی ان المستند فی التحریم هو الاجماع و القدر المتیقن منه غیر هذه الصورهٔ. فتدبر جیدا.

ثم إنه لا وجه للتوقف فی جواز خطبهٔ النساء للحرم لعدم الدلیل علی حرمته، فتدبر.

---

(۲۱۷) وقع الخلاف فی أن المحرّم هل هو مطلق التقبیل أم خصوص التقبیل بشهوهٔ؟

و لا یخفی ان موضوع البحث هو المورد الذی یقبل الانقسام عادهٔ الی التقبیل الشهوی و غیره، کالزوجهٔ و الأجنبیهٔ. أما ما لا یقبله عادهٔ، کتقبیل أمه او اخته او نحوهما من المحارم، فهو غیر محل البحث فانه یجوز، إذ الدلیل الدال علی حرمهٔ التقبیل موضوعه تقبیل امرأته، فلا یشمل تقبیل مثل الأم قطعا، إذ لیس هو کتقبیل الاجنبیهٔ کی یدعی الجزم بعدم الفرق بینه و بین تقبیل زوجته.

مضافا الی روایهٔ ضعیفهٔ السند تدل علی جوازه معللهٔ بانها قبلهٔ رحمهٔ و هی روایهٔ الحسین بن حماد «۲»، فلاحظها.

و کیف کان: فما یدل علی حرمهٔ التقبیل و لو لم یکن عن شهوهٔ أمران:

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۳۰۲، الطبعهٔ الاولی.

(٢)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٨: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ٥.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢٥

....

أحدهما المطلقات، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «سألته عن رجل قبّل امرأته و قد طاف طواف النساء و لم تطف هى، قال: عليه دم يهريقه من عنده «١»».

و نحوها رواية زرارة و رواية الحلبى عنه عليه السّلام- فى حديث- قلت: «فان قبّل. قال: هذا أشد ينحر بدنة «٢»».

و رواية على بن أبى حمزة، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «سألته عن رجل قبّل امرأته و هو محرم قال: عليه بدنة و ان لم ينزل و ليس له ان يأكل منها «٣»».

و الآخر: رواية أبى سيار، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «يا أبا سيار، ان حال المحرم ضيقة، فمن قبّل امرأته على غير شهوة و هو محرم فعليه دم شاة، و من قبّل امرأته على شهوة فأمنى فعليه جزور و يستغفر ربه- الحديث «۴»».

و لكن ادعى ان المنصرف من الاطلاق هو تقبيل الشهوة لانه الفرد العادى للتقبيل، بضميمة ما يستفاد من النصوص الواردة فى المس و الضم و النظر و غيرهما من ان الملاک فى المنع هو التلذذ بالمرأة.

و أما رواية مسمع، فالمراد من قوله «على غير شهوة» ليس غير مطلق الشهوة بل غير الشهوة بالحد الخاص المنتهية الى الامناء، بقرينة المقابلة، فيكون المقصود التفصيل بين من قبّل بشهوة و لم يمن و من قبّل بشهوة و أمنى.

(١)- وسائل الشيعة، ج ٩/ باب ١٨: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ١ و ٧.

(٣)- المصدر، ح ۴.

(۴)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ١٢۶

و نظرا بشهوة (٢١٨).

و فيه: ان دعوى الانصراف فى المطلقات و لو كانت قريبة إلا ان دعوى كون المراد من قوله «على غير شهوة» ما ذكر تحكم، فانه خلاف الظاهر.

و عليه، فالاعتماد على دلالتها متعين و يستفاد منها حكم التقبيل بشهوة من دون إمناء بالاولوية. فلاحظ.

(٢١٨) أما النظر بلا شهوة، فلا اشكال فى حليته للسيرة إذ لم يكن البناء عملا على عدم نظر الزوج الى زوجته اذا أحرم. و للأصل لاختصاص دليل المنع بما اذا كان عن شهوة.

و أما حرمة النظر بشهوة فيدل عليه- مضافا الى ما قيل من استفادة حرمة التلذذ بالمرأة فى حال الاحرام- روايات متعددة. منها:

رواية أبى سيار قال: قال لى أبو عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث-: «... و من نظر الى امرأته نظر شهوة فأمنى فعليه جزور ... «١»».

و رواية زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل محرم نظر الى غير أهله فأنزل، قال: «عليه جزور او بقرة فان لم يجد فشاة «٢»».

و لكن ادعى معارضتها بروايتين:

إحداهما: رواية اسحاق بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى محرم نظر الى امرأته بشهوة فأمنى، قال: «ليس عليه شىء «٣»».

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۷: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۲۷

....

و الاخرى: رواية على بن يقطين، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «سألته عن رجل قال لامرأته او لجاريته بعد ما حلق و لم يطف و لم يسع بين الصفا و المروة:

اطرحى ثوبك و نظر الى فرجها قال: لا شىء عليه إذا لم يكن غير النظر «۱»».

بضميمة ملازمة النظر الى الفرج لكونه عن شهوة.

و قد حملت رواية اسحاق على صورة السهو لاختصاص دليل التحريم بصورة العمد، كما هو ظاهر ثبوت الكفارة عليه، فلا تعارض.

و اما رواية ابن يقطين فلم يعلم ان المقابلة بين النظر و غيره من الافعال كالجماع و نحوه، بل يمكن ان يكون المقصود نفى غير ذات النظر حتى جهة الشهوة و التلذذ، و هو خارج عن محل البحث.

ثم ان صاحب الجواهر «۲» ذهب الى لزوم تحكيم ما دل على التحريم و لو لم يمكن الالتزام بالحمل المتقدم لتظافره و كثرة الروايات فيه، فلا يصلح ما ذكر لمعارضته «۳».

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۷: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ۴.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۰۵، الطبعة الاولى.

(۳)- أقول: النظر بشهوة مقيد فى هذه النصوص بالانزال، فلا دلالة له على حرمة النظر بشهوة فى نفسه، و لعل المراد من رواية ابن يقطين انه اذا تحقق النظر بدون انزال و ليس المنظور مقابلته مع الجماع، اذ ظاهر السؤال تحقق مجرد النظر دون الجماع، فلا يتجه جواب الامام عليه السّلام إلا بإرادة عدم الانزال. و أما إرادة بالنظر بدون شهوة فهو بعيد جدا للملازمة العادية بين النظر الى الفرج و الشهوة، بل ظاهر مورد السؤال ذلك و انه لأجل التلذذ.

و أما الجواب عن الرواية المعارضة بتظافر النصوص على خلافها.

ففيه: ان موضوع النصوص المتظاهرة هو النظر الى غير أهله، فلا تعارض بينهما.

و أما الحمل على صورة السهو، فهو ينافى الظاهر لعدم ظهور لفظ «عليه» فى كونه لاجل

الذنب كما لا يخفى و لذا يعبر به فى كثير من موارد السهو.

نعم، قد يقال بان نفى الشىء عليه أعم من نفى الحرمة، فمع التساقط فى المدلول المطابقى و هو ثبوت الكفارة يبقى المدلول الالتزامى، لما دل على ثبوت الكفارة و هو ثبوت التحريم على حاله. و لكن هذا يبتنى على صحة القول بالتفكيك بين المدلول الالتزامى و المطابقى فى الحجية و لا يقول به السيد الاستاذ.

هذا، و قد أفاد السيد الاستاذ دام ظله- فى وجه استفادة التحريم بانها تستفاد بطريقين:

الأول: ان فى بعض روايات النظر بشهوة قيدت بالامناء او الإمذاء.

و قد وقع التسالم على عدم خصوصية الامذاء، فيكشف عن انّ تمام الموضوع هو النظر بشهوة.

الثانى: ما ورد فى روايات النظر إلى غير الاهل من تعليل ثبوت الكفارة بانه نظر إلى ما لا يحل له لا من جهة الامناء، فعموم التعليل

يفيد تحريم النظر بشهوة إلى الأهل أيضا.

و لكن يرد على الأول: ان ما ذكر فيه الامذاء رواية واحدة و هو رواية معاوية بن عمار (وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۷: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ۱) و قد تكفلت بصدرها نفى الشيء عليه و لزوم الاستغفار، و تكفلت بذيلها الكفارة عند الامناء فقط، فهى متصادمة لا يمكن الالتزام بها الا بحمل صدرها على السهو و ذيلها على العمد فلا تفيد فى الدعوى.

و يرد على الثانى: بان الظاهر منها الحرمة من حيث النظر إلى الأجنبية، فلا تفيد حكم النظر إلى الاهل، و ذلك: لان ظاهرها ثبوت الحرمة سابقا على الكفارة، و هى ليست ناظرة الى حرمة النظر إلى الاجنبية. اذ لم يثبت حرمة النظر من جهة الاحرام بطريق آخر.

هذا مع انه عموم الحكم بالكفارة يتوقف على ثبوت تحريم النظر الأهل، و هو بعد محل تشكيك، فلا معنى لاثبات الحرمة بعموم العلة لانها تتوقف على الحرمة.

و دعوى: ان رواية النظر الى الاهل المقيدة بالامناء تدل على حرمة النظر بشهوة ضمنا فيثبت فيه الكفارة.

تندفع:

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۲۹

و كذا الاستمناء (۲۱۹).

---

(۲۱۹) و هو استدعاء المنى. و حرمته على المحرم و لو كان حلالا فى نفسه لا خلاف فيها. و يدل عليها:

رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الرجل يعبث بأهله و هو محرم حتى يمنى من غير جماع او يفعل ذلك فى شهر رمضان ما ذا عليهما؟ قال: «عليهما جميعا الكفارة مثل ما على الذى يجامع «۱»».

و رواية اسحاق بن عمار، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «قلت ما تقول فى محرم عبث بذكره فأمنى؟ قال: أرى عليه مثل ما على من أتى أهله و هو محرم بدنة و الحج من قابل «۲»».

و بضميمة الفتوى و فهم الاصحاب و ما يستفاد من النصوص فى الموارد المختلفة من حرمة الاستمتاع الجنسى تلغى خصوصية السبب الخاص و يلتزم بحرمة الاستمناء بأى سبب كان «۳».

أولا: بان ذات النظر محرم ضمنا أيضا، فيشمله الدليل و لا يلتزم به.

و ثانيا: ان الحرمة الضمنية ثابتة عند تحقق القيد و هو الانزال و بدونه لا يكون محرما ضمنا. فالنظر بشهوة انما يكون مشمولا لعموم العلة اذا انضم إليه الامناء و لا فائدة حينئذ.

هذا مع انه يستلزم ثبوت كفارتين إحداهما على المجموع بحسب النص و الآخر على النظر بشهوة بمقتضى التعليل بضميمة حرمته الضمنية، و حيث يقطع بعدم كفارتين يتردد الأمر بين عدم شمول العلة للحرمة الضمنية او كون المحرم هو النظر بشهوة من دون خصوصية للامناء و لا مرجح لاحدهما على الآخر فلا يثبت المطلوب. (المقرر).

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۴: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۱۵: من ابواب كفارات الاستمتاع، ح ۱.

(۳)- لا قرينة قطعية على إلغاء خصوصية سبب الاستمناء خصوصا بضميمة ما دل على عدم الكفارة إذا أمنى لاستماعه إلى الجماع مع أنه ظاهر فى الاستمناء الاختيارى. (المقرر)

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۳۰

[تفريع الاول: اذا اختلف الزوجان فى العقد، فادّعى احدهما وقوعه فى الاحرام و انكر الآخر]

تفريع الاول:

اذا اختلف الزوجان فى العقد، فادّعى احدهما وقوعه فى الاحرام و انكر الآخر، فالقول قول من يدّعى الاحلال، ترجيحا لجانب الصحة (۲۲۰).

و أما الامناء من دون قصد، فلا يثبت به شىء لقصور دليل الكفارة عن شمول هذه الصورة لظهور الكفارة فى كونها عن الذنب و لا ذنب مع عدم القصد، و من هنا ظهر عدم تحريم الامناء لعدم كونه اختياريا.

هذا مضافا الى ما فى بعض النصوص «۱» من نفى الكفارة على الامناء غير الاختيارى، كالناشئ من الاستماع الى ما يهيج الشهوة، فلاحظ.

---

(۲۲۰) تحقيق الكلام: انه قد تقرر فى محله بان المنكر من وافق قوله الاصل و المدعى من خالفه. و هل المراد بالاصل هو الأصل الجارى فى مصب الدعوى أو كان أثره مصبها. أو المراد به ما يعم ذلك و ما كانت نتيجته مع مصب الدعوى واحدة و إن كان أجنبيا عنه؟ فمثلا- فى الفرض المذكور اذا جرى الاصل فى نفى العقد بالمرة كانت نتيجته مع دعوى الفساد واحدة و ان كان غير مرتبط بنفس الدعوى إذ مدارها صحة العقد و فساده لا عدم العقد.

و الذى ثبت فى محله أيضا هو الأول و ان الأصل لا بد و ان يرتبط بمصب الدعوى إما بنفس حجراه أو أثره.

و مصب الدعوى فيما نحن فيه هو ترتب الاثر على العقد الواقع و عدمه. و

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۰: من ابواب كفارات الاستمتاع.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۳۱

....

عليه فتشخيص المنكر منهما من المدعى يتوقف على بيان ما يحتمل جريانه من الأصول المتعلقة بالدعوى.

فنقول: ما يقتضى الصحة فيما نحن فيه من الاصول اثنان:

الأول: أصالة الصحة فى العقود، فانها تجرى فى كل عقد شك فى صحته و فساده و لو كان منشؤه الشك فى تحقق بعض اركان العقد- كما قيل- فضلا عما كان منشؤه الشك فى تحقق شرائط الصحة، كما فيما نحن فيه.

الثانى: أصالة عدم تحقق الاحرام الى حين العقد، فانه يفيد نفى المانع عن صحة العقد فيترتب عليه أثره.

و قد استشكل صاحب المدارك «۱» فى جريان أصالة الصحة فى المقام مطلقا بدعوى أنها تختص بحال العلم، أما مع الجهل بالحكم فلا مجال لها.

و ناقشه فى «الجواهر «۲»» بقوله: «و فيه: ان أصل الصحة فى العقد و نحوه لا- يعتبر فيه العلم لاطلاق دليله. نعم، اصل عدم وقوع المعصية من المسلم يعتبر فيه العلم و هو غير أصالة الصحة التى هى بمعنى ترتب الاثر كما هو واضح».

و للتأمل فيما أفاده قدّس سرّه مجال واسع، إذ دليل أصالة الصحة ليس لفظيا كى يتمسك بإطلاقه، بل هو لبّى و هو بناء العقلاء- كما حققنا ذلك فى محله-، و مع الشك فى شموله لحالتى العلم و الجهل يقتصر فيه على القدر المتيقن و هو صورة العلم، فالتمسك بأصالة الصحة مطلقا فيه توقف، بل منع لمنع قيام السيرة عليها فى صورة الجهل.

و أما الاصل الآخر: فان كان الاحرام مجهول التاريخ و العقد معلومه و قلنا

---

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۱۵، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۳۰۹، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۱۳۲

....

بجریان الاصل فی مجهول التاریخ کان الاصل المزبور جاریا. و هکذا إذا کان الاحرام معلوم التاریخ و العقد مجهوله و قلنا بجریان الأصل فیه. و إلا امتنع جریان الأصل.

و اذا کانا معا مجهولی التاریخ لم یجر الأصل أیضا بناء علی کون المانع من جریان الأصل فی مجهولی التاریخ هو عدم شمول دلیل «لا تنقض» لهما- کما علیه صاحب الکفایة «۱»-. و أما بناء علی کون المانع هو التعارض، کما علیه الشیخ قدّس سرّه «۲»، کان الاصل المزبور جاریا لعدم جریان أصالة عدم العقد إلی حین الاحرام لانه بنفسه لا یثبت الفساد المدعی، لانه ینفی العقد لا صحته و قد عرفت عدم تأثیره فیما نحن فیه. و بلحاظ ملازمته لوقوع العقد فی حال الاحرام أصل مثبت، فلا ینفع فی اثبات الأثر المطلوب. فلاحظ.

هذا تحقیق الکلام بالنسبة الی الاصلین، فاذا امتنع جریانهما فی مورد کان الأصل فی جانب مدعی الفساد فیکون منکرا لجریان أصالة عدم ترتب الاثر علی العقد.

و أما اجراء أصالة عدم العقد إلی حین الاحرام المقتضیة للفساد- فلا تصل النوبة إلی أصالة الفساد لعدم جریان الأصل الحکمی مع جریان الأصل الموضوعی-، فقد عرفت ما فیه. و مثلها أصالة عدم العقد فی حال الاحلال فلاحظ.

هذا تحقیق الکلام فی المقام و به یتضح بعد بعض کلمات الاعلام عن المقام و تحقیقه فتدبر جیدا.

---

(۱)- الخراسانی، المحقق محمد کاظم: کفایة الاصول، ج ۲: ص ۴۲۱، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- الانصاری، المحقق الشیخ مرتضی: فرائد الاصول، ص ۳۸۸، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۱۳۳

لکن ان کان المنکر المرأة، کان لها نصف المهر، لاعترافه بما یمنع من الوطء، و لو قیل: لها المهر کلّه کان حسنا (۲۲۱).

---

(۲۲۱) حکی القول بتنصیف «۱» المهر عن الشیخ رحمه اللّه «۲» و ذکر فی توجیهه امران:

أحدهما: ما فی المتن من ان اقرار الرجل بعدم الزوجیة مانع له من الوطء و اذا امتنع الوطء کان للمرأة نصف المهر، فهو کما لو طلقها قبل الدخول.

و الآخر: ان العقد انما یملک نصف المهر و النصف الآخر انما یملک بالدخول أو الموت و کلاهما منتف حسب الفرض.

و لکن کلا الوجهین ممنوعان:

أما الأول: فلانه لم یثبت کون استحقاق نصف المهر فی صورة الطلاق قبل الدخول لأجل انه مانع عن الوطء کی یسری هذا الحکم الی کل مانع، بل یحتمل أن یکون ذلک لخصوصیة الطلاق، فما ذکر قیاس باطل، هذا مع انه قیاس مع الفارق.

و أما الثانی: فلان المهر یملک بالعقد جمیعه لتحقق الزوجیة به و سقوط النصف فی باب الطلاق قبل الدخول لدلیل خاص و لولاه لم یلتزم به. و لأجل ذلک کان المتعین ما استحسنه الماتن من استحقاق جمیع المهر.

و لعل مراد الشیخ قدّس سرّه ما ذکره فی «الجواهر «۳»» من قوله: «بل ربما احتمل

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۳۱۱، الطبعة الاولی.

(۲)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۱۸، الطبعة الاولى.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۱۱، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۳۴

....

كون مراد الشيخ النصف بعد الطلاق و اطلق بناء على الغالب من اختيار الزوج ذلك تخلصا من غرامة الجميع»، و ان كان غير ظاهر من كلامه المحكى، و على كل فهو احتمال حسن، إذ لا داعى للعاقل أن لا يطلق رجاء مع انكاره الزوجية، و يخسر جميع المهر.

إلحاق: اذا حكم الحاكم بصحة العقد أو بفساده ثبت ذلك ظاهرا بمعنى ان الحكم الواقعى لا يتغير بحكم الحاكم و لزم على كل من الطرفين العمل بما يعلمه فيما بينه و بين اللّه تعالى.

و هذا أمر لا اشكال فيه. انما الاشكال فيما ذكره صاحب المسالك «۱» من ان للزوج- اذا كان مدعيا للفساد و حكم بصحة العقد- التزويج باختها و خامسة بحسب الظاهر، لانها كالأجنبية بحسب دعواه.

و علّله بانه جمع بين الحقّين و عمل فى كل سبب بمقتضاه حيث يمكن.

و ناقشه فى «المدارک «۲»» بقوله: «أقول: ان اثبات هذه الاحكام مشكل جدا للتضاد خصوصا جواز تزويجه باختها مع دعواه الفساد، إذ اللازم منه جواز تزويجها بغيره إذا ادعت ذلک و هو معلوم البطلان». ثم قال: «و الذى يقتضيه النظر أنه متى حكم بصحة العقد شرعا ترتبت عليه لوازمه فيكون لها المطالبة بحقوق الزوجية ظاهرا و إن ادعت الفساد و لا يجوز له التزوج باختها و ان ادعى ذلک، لحكم الشارع بصحة العقد ظاهرا. و أما فى نفس الأمر فيكلف كل منهما بحسب ما يعلمه من حاله لكن لو وقع منهما أو من احدهما حكم مخالف لما ثبت فى الظاهر وجب الحكم ببطلانه كذلک».

---

(۱)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالک الافهام، ج ۲: ص ۲۵۰، ط مؤسسة المعارف.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارک الاحكام، ج ۷: ص ۳۱۷، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۳۵

[الثانى: اذا وكل فى حال احرامه فأوقع]

الثانى:

اذا وكل فى حال احرامه فأوقع (۲۲۲).

و استجوده فى «الجواهر «۱»» لكن قال: «إلا قوله: فيجوز لها المطالبة ... الخ.

ضرورة كونه منافيا لاقرارها الذى هو ماض عليها بالنسبة الى حقها و غير ماض فى حق الغير ...».

و تحقيق الكلام بنحو يعلم الحق من هذه الكلمات و غيرها: ان حكم الحاكم- كما عرفت- انما يتكفل اثبات ما حكم به فى مرحلة الظاهر من دون تغيير الواقع فترتب عليه آثار الواقع ظاهرا، فاذا حكم بصحة العقد ظاهرا امتنع ترتيب ما ينافيه بحسب الظاهر.

نعم، من أقرّ بالفساد يؤخذ باقراره فى الحقوق الراجعة إليه لنفوذه على نفسه، فليس له حق المطالبة بحقه مع امتناع الطرف الآخر، لكن الاقرار انما يرفع الحق الثابت له و لا ينفى الحكم الشرعى المترتب على الصحة، فله ترتيبه و لو أقرّ بالفساد، فللزوج المقرّ بالفساد وطء الزوجة ظاهرا و بحسب حكم الحاكم بصحة العقد لكن ليس له المطالبة بالتمكين مع امتناع الزوجة لان التمكين حق و جواز الوطء حكم شرعى، فلا يثبت الأول بمقتضى اقراره و يثبت الثانى، إذ الاحكام لا ترتفع بالاقرار و على هذا فقس فتدبر، جيدا.

---

(۲۲۲) تحقيق الكلام فى الوكالة على العقد: ان الوكالة:

تارة: تكون فى حال الاحرام على العقد فى حاله.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۱۴، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۳۶

فان كان قبل احلال الموكل بطل، و ان كان بعده صحّ، و يجوز مراجعة المطلقة الرجعية (۲۲۳).

و أخرى: تكون فى حال الاحرام على العقد بعده.

و ثالثة: تكون فى حال الاحلال على العقد بلا تقييد له فى حال معيّن.

و لا اشكال فى بطلان العقد فى الصورة الاولى لصدق التزويج معه و نسبته الى المحرم، فتشمله النصوص.

و أما الصورة الثانية، فقد عرفت انه لا وجه للتشكيك فى صحة الوكالة، إذ لا يعتبر فيها إلا القدرة على الموكل عليه فى حينه، كما لا يصدق عليها التزويج ما لم يقع العقد. و لو تنزلنا و قلنا ببطلان الوكالة بلحاظ اعتبار القدرة على متعلقها فى حينها لا فى حينه، فلا نقول ببطلان العقد لو وقع فى حال الاحلال، لانه وقع عن إذن الزوج، و لم يثبت سوى بطلان الوكالة دون الإذن.

و أما الصورة الثالثة، فالاشكال فيها لو أوقع الوكيل العقد فى حال إحرام الموكّل. و قد حكم ببطلان الزواج باعتبار استناده الى الموكل و هو محرم فيبطل.

و لكن تنظر صاحب المدارك «۱» فى استفادة ذلك من الأخبار.

و لم نعرف الوجه فى تنظره بعد اطلاق الأخبار و انطباق التزويج على المورد، فالحق ما ذهب إليه الأصحاب من البطلان.

---

(۲۲۳) قد يستشكل فيه بانه فى حكم الزواج. و لكن لا وجه له، إذ المراجعة ليست ابتداء نكاح، إذ المطلقة الرجعية زوجة و لكن لا يترتب عليها جميع

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۱۷، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۳۷

و شراء الاماء فى حال الاحرام (۲۲۴).

الآثار. و متعلق النهى هو التزويج، فلا يشمل المراجعة.

---

(۲۲۴) إذ لا يصدق عليه التزويج الذى هو العنوان المحرم مضافا الى وجود النص الصحيح الدال على الجواز و هو رواية سعد بن سعد الأشعرى القمى، عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام، قال: «سألته عن المحرم يشترى الجوارى و يبيعها قال: نعم، «۱»».

و لا فرق بين الشراء بقصد التجارة- كما هو واضح- او بقصد الخدمة أو بقصد التسرى.

و ذهب صاحب المسالك «۲» الى حرمة الشراء بقصد المباشرة حال الاحرام.

و استشكل فيه فى «المدارك «۳»» بانه غير منهى عنه بعنوانه، و ليس مقدمة توليدية للمباشرة، كى يحرم بحرمة المباشرة.

و هو على حق فى مناقشته، و نظيره بيع العنب ممن يعلم أنه يعمله خمرا الذى ورد النص بجوازه.

تذييل: لا يخفى ان بعض موارد الاستمتاع المحرّم كالتقبيل و النظر موضوعهما الرجل بنحو لا يمكن إلغاء خصوصية الذكورة من

الدليل و حمله على مطلق المكلف، إذ مثل قوله «رجل قبّل امرأته او نظر إلى امرأته» غير قابل

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۶: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۲۵۲، ط مؤسسة المعارف.

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۱۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۳۸

[۳- و الطيب على العموم ما خلا خلوق الكعبة]

۳- و الطيب على العموم (۲۲۵) ما خلا خلوق الكعبة، و لو فى الطعام. و لو اضطر الى اكل ما فيه طيب، أو لمس الطيب، قبض على أنفه. و قيل: انما يحرم المسك و العنبر و الزعفران و العود و الكافور و الورس، و قد يقتصر بعض على أربع: المسك، و العنبر، و الزعفران و الورس، و الأول أظهر.

للتجريد المطّرد فى النصوص، و ليس هو مثل قوله «رجل عمل كذا ...».

و مقتضى ما ذكرنا هو اختصاص الحكم المزبور بالرجل. لكن المستفاد من هذه النصوص ان هذه الاحكام بلحاظ حالة الاحرام ليس إلّا، كما انه يستفاد العموم من الدعاء الوارد فى حال الاحرام و هو «أحرم لك بشرى ...» فانه لا اختصاص له بالذكر دون الانثى و هو لا يتناسب مع المرأة إلا اذا حرمت عليها هذه الأمور. فلاحظ.

---

(۲۲۵) لا اشكال فى حرمة الطيب فى الجملة نصا و فتوى. و انما الاشكال فى ان المحرّم هو مطلق الطيب أو بعض انواعه؟

و من ذهب الى تخصيصه ببعض انواعه اختلفوا، فمن ذاهب الى تحريم المسك و العنبر و الزعفران و الورس. و من ذاهب الى تحريم هذه و زيادة العود و الكافور. و النصوص على طائفتين:

إحداهما: ما ظاهره تحريم الطيب بقول مطلق، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تمس شيئا من الطيب و لا من الدهن فى احرامك و اتق الطيب فى طعامك و أمسك على أنفك من الرائحة الطيبة و لا تمسك عليه من

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۳۹

....

الرائحة المنتنة فانه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة «۱»».

و الأخرى: ما يدل على حصر الطيب المحرّم فى انواع معينة و هى مختلفة فى تعيين الانواع على قسمين:

أحدهما: ما يدل على حصره «۲» فى المسك و العنبر و الورس و الزعفران و هو رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث-: «... و انما يحرم عليك من الطيب أربعة اشياء المسك و العنبر و الورس و الزعفران ... «۳»».

و الآخر: ما يدل على حصره فى المسك و العنبر و الزعفران و العود و هو رواية ابن أبى يعفور، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «الطيب المسك و العنبر و الزعفران و العود «۴»».

و قد ذهب صاحب المدارك «۵» الى أن مقتضى الجمع بين هاتين الروايتين حصر المحرّم من الطيب فى ثلاثة و هو ما اتفقتا عليه، و بعد ذلك قال: «و المسألة قوية الاشكال و الاحتياط للدين يقتضى تحريم الطيب لجميع انواعه».

أقول: مقتضى الجمع بين النصين هو الحكم بلزوم الاجتناب عن الخمسة.

بيان ذلك: ان النص:

تارة: يفهم منه أنه يتكفل بيان أمرين:

أحدهما: بيان انحصار الطيب في أربعة انواع.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۵.

(۲)- أقول: تقدم منه دام ظله الاشكال في استفادة الهد من الرواية، فكيف استدل به أخيرا. (المقرر)

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۸.

(۴)- المصدر، ح ۱۵.

(۵)- العاملي، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۲۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۴۰

....

و الآخر: بيان المقصود بالاربعة.

و أخرى: يفهم منه بيان أمر واحد و هو حصر الطيب في الانواع المذكور فيه.

فعلى الاول: يكون الاختلاف بينهما في مرحلة التطبيق و إلا فهما متفقان على حرمة أربعة انواع، و مقتضاه حصول العلم الاجمالي بحرمة أحد الامرين إما الورس أو العود، و الاحتياط يقتضي بتركهما معا.

و على الثاني: يكون لكل منهما مفهوم ينفي حرمة غير الامور المذكورة و هو مفهوم الحصر فيه، فتتحقق المعارضة بين منطوق كل منهما و مفهوم الأخرى. و مقتضى الجمع هو تقييد اطلاق المفهوم بالمنطوق، و نتيجة ذلك حرمة الخمسة.

ثم انه اذا ثبتت حرمة الكافور على المحرم لورود النص في حرمته بالنسبة الى الميت في حال احرامه، فتثبت حرمته للحي بطريق أولى، كان ذلك موجبا لرفع اليد عن اطلاق المفهوم بالنسبة إليه و نتيجته ثبوت حرمة مجموع الستة.

هذا و لكن الانصاف: ان رواية ابن أبي يعفور لا ظهور لها في الحصر كي يستفاد منها نفي حرمة غير الاربعة المذكورة، بل من المحتمل قويا أن ذكرها من باب بيان بعض مصاديق الطيب و أظهر افراده.

و أما رواية معاوية بن عمار، فهي و ان كانت ظاهرة في الحصر لكنها ظاهرة في ثبوت الحكم للاربعة بما هي أربعة و هو يتنافى مع ما دل على حرمة الكافور لان فيه الغاء خصوصية الأربعة، و بما ان ثبوت الحكم فيه قطعي تعين رفع اليد عن ظهور لفظ «أربعة» في كونها دخيلة في موضوع الحكم، و معه لا يبقى للرواية مفهوم يتنافى مع حرمة الطيب بقول مطلق، و يوجب تخصيصه، فتبقى المطلقات على حالها، و يتعين الالتزام بحرمة الطيب مطلقا.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۴۱

....

ثم ان ما يستفاد من النصوص في تحريم الطيب هو تحريم إمساسه بالبدن أو بالثياب، و تحريم أكله، و تحريم شمّه. و قد جمعتها رواية معاوية بن عمار المتقدمة بناء على ان المراد من المس التطيب ليعمّ من الثياب و البدن.

و الظاهر ان المحرّم من الشمّ مطلق افراده لا خصوص الاستشمام، كما هو ظاهر الأمر بامساك الأنف و النهي عن التلذذ بالرائحة الطيبة الوارد في النصوص.

و ظاهر حكاية إمساك الامام عليه السّلام أنفه من الطيب حين نشر بين يديه لينظر إليه، كما وردت به رواية محمد بن اسماعيل «۱».

و قد أستثنى من الطيب خلوق الكعبة، فقد وردت النصوص في جواز كونه على الثياب و ابقائه، كرواية عبد اللّه بن سنان، قال: سألت

أبا عبد اللّه عليه السّلام عن خلوق الكعبة يصيب ثوب المحرم، قال: «لا بأس و لا يغسله فانه طهور «۲»». و غيرها من النصوص.

و هى و ان كان موضوعها ما عرفت من عدم وجوب غسله كسائر انواع الطيب لكنها تدل على جواز شمّه باعتبار الملازمة عادة بين بقائه على الثوب و شمّه.

ثم انه لا يعرف المراد من لفظ: «الطهور».

و قد فسرّه فى «المستند «۳»»: بان المراد به أنه طاهر دفعا لتوهم وجوب غسله لنجاسته.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۲۱: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۳)- النراقى، المولى احمد: مستند الشيعة، ج ۱۱: ص ۳۷۵، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

....

و لكن هذا المعنى بعيد جدا، لعدم ورود هذا الاحتمال بالنسبة الى الكعبة.

مضافا الى كون المناسب هو التعبير بانه طاهر لا طهور الذى هو بمعنى المطهر.

و حمله فى «الجواهر «۱»» على كونه المنظور فيه الطهور المأمور به فى الآية الكريمة و هى قوله تعالى: وَ طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطّائِفِينَ ... «۲». و ان الطهور الّذى أمر اللّه به لا يجتنب عنه.

و هو معنى لا بأس به، لكنه لا دليل عليه.

و على كل حال، فعدم فهم المراد منه لا ينافى ما نحن بصدده من استظهار جواز خلوق الكعبة للمحرم من النص. كما أنه ورد فى بعض «۳» النصوص استثناء خلوق القبر أيضا. و لا يعرف المراد به إذ لم يعهد وجود قبر يطلى بالخلوق يبتلى به المحرم.

ثم ان المراد بالخلوق- كما قيل «۴»- من الطيب مائع فيه صفرة. و قيل «۵»: انه اخلاط خاصة فيها الزعفران.

و بالجملة، فالمستثنى نوع معين لا مطلق الطيب، فيحرم على المحرم غيره من انواع الطيب اذا طليت به الكعبة. نعم، يستفاد جواز شم غيره من فحوى ما دل على جواز شم الريح الطيبة بين الصفا و المروة و هو رواية هشام بن الحكم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سمعته يقول لا بأس بالريح الطيبة فيما بين الصفا و المروة من

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۲۲، الطبعة الاولى.

(۲)- سورة البقرة، الآية: ۱۲۵.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۱: من ابواب التروك الاحرام، ح ۳.

(۴)- الشرتوتى، سعيد: اقرب الموارد، ج ۱: ص ۲۹۷، الطبعة الاولى.

(۵)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۲۵۳، ط مؤسسة المعارف.

....

ريح العطارين و لا يمسك على أنفه «۱»»، فانه اذا جاز ذلك فى السعى فجوازه فى الطواف بالنسبة إلى الكعبة بطريق أولى، مضافا الى غلبة العسر فى التوقى عن شمّ طيب الكعبة. و ما قيل من أن إمساك الأنف يتنافى مع احترام البيت و مكانته الروحية. فتدبر.

فروع الأول:

فى النبات الطيب، و موضوع البحث ما لا يعدّ منه طيبا فى نفسه و إلا دخل فى عنوان الطيب فيحرم، كالزعفران.

و قد قيل انه على أقسام متعددة: فمنها: ما ينبت لرائحته و يتخذ منه الطيب، كالورد و الياسمين و نحوهما.

و منها: ما لا ينبت للطيب و لا يتخذ منه الطيب، كالفواكه مثل التفاح و السفرجل و الأترج و الشيح و القيصوم و الإذخر.

و منها: ما ينبت للطيب و لا يتخذ منه الطيب، كالريحان الفارسى و النرجس.

كما أن بعضها لا ينبت للطيب و لكن يتخذ منه الطيب، كالقدّاح.

و قد وقع الكلام فى حكم كل منها، و قد عرفت ان محل البحث ما لا يعدّ منها طيبا و هو نبت، و جهة البحث هو حرمة شمّ مثل هذا النبات بأقسامه و عدم حرمته.

و منشأ الاشكال هو ان المحرّم إذا كان الطيب بعنوانه لا غير لم يدخل هذا

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۱: من ابواب التروك الاحرام، ح ۱.

....

النحو من النبات فى موضوع الحرمة، لعدم صدق الطيب عليه. و ان أخذ فى موضوع التحريم شمّ الرائحة الطيبة، كان شمّ النبات الطيب الرائحة محرّما مطلقا.

و الذى يظهر من بعض النصوص حرمة شمّ الرائحة الطيبة بإطلاقه، ك:

رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تمس شيئا من الطيب و لا من الدهن فى احرامك و اتق الطيب فى طعامك و أمسك على أنفك من الرائحة الطيبة و لا تمسك عليه من الرائحة المنتنة فانه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة «۱»».

و مثلها روايته الاخرى، فان قوله عليه السّلام و أمسك على أنفك ... ظاهر فى لزوم الامساك من مطلق الرائحة الطيبة و ببركة ظهوره فى الوجوب يحمل التعليل على التحريم، لعدم ظهور «لا ينبغى» فى نفسه فى التحريم، بل هو ظاهر فى مطلق المرجوحية.

و رواية حريز- عمن أخبره- عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا يمس المحرم شيئا من الطيب و لا الريحان و لا يتلذذ به و لا بريح طيبة ... «۲»».

لكن لا يمكن الالتزام بظهور مثل رواية معاوية فى حرمة شمّ مطلق الرائحة الطيبة لوجوه:

الأول: ظهور روايته الاخرى فى حصر المحرّم فى اشياء معدودة و هى رواية معاوية بن عمّار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تمس شيئا من الطيب و أنت محرم و لا من الدهن، و أمسك على أنفك من الريح الطيبة و لا تمسك عليها من الريح المنتنة فانه لا ينبغى للمحرم ان يتلذذ بريح طيبة و أتق الطيب فى زادك فمن ابتلى بشىء

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۵.

(۲)- المصدر، ح ۶.

....

من ذلك فليعد غسله و ليتصدق بصدقة بقدر ما صنع، و انما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء المسك و العنبر و الورس و الزعفران غير أنه يكره للمحرم الادهان الطيبة إلا المضطر الى الزيت أو شبهه يتداوى به «۱»».

فان صدر هذه الرواية كغيرها دالّ على حرمة شمّ مطلق الرائحة الطيبة، لكن ذيلها ظاهر فى الحصر فى أشياء معينة، فيدل على حرمة

غيرها بضميمة استفادة كون الموضوع في صدرها هو الرائحة الطيبة «۲».

الثاني: أن هـذه النصوص ليست مسوقـة لبيان وجوب الامساك عن الشمّ كي يتمسك بإطلاقها، بل هي مسوقـة لبيان وجود الفرق بين الرائحة الطيبة و المنتنة و انهما ليسا بحكم واحد بل يجب الامساك عن الطيبة دون المنتنة.

و عليه، فهي في مقام بيان أصل الوجوب، فلا اطلاق لها يشمل مطلق موارد الرائحة الطيبة.

الثالث: ما دلّ على حلية شمّ الإذخر و نحوه مما له رائحة طيبة، ك:

رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «لا بأس ان تشمّ الإذخر و القيصوم و الخزامى و الشيح و اشباهه و أنت محرم «۳»».

و ما دل على جواز أكل الأترج معللا بانه ليس من الطيب بضميمة ملازمة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۸.

(۲)- و ليس الموضوع متعـددا و هو الطيب و الدهن و الرائحة الطيبة كي يقال بان الحصـر بالإضافة الى افراد الطيب فلا يرتبط بالرائحة الطيبة. و الوجه في اسـتفادة وحدة الموضوع هو تعدده في الرواية الكاشف عن عدم خصوصـية في كل منها مع أن اسـتدراك الادهان كاشف عن أخذ الطيب بالمعنى الاعم، فتأمل.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۵: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۴۶

....

الأكل للشم عادة فيدل على جواز الشم لانه ليس من الطيب «۱»، كرواية عمار بن موسى، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن المحرم يأكل الأترج؟ قال: نعم، قلت: له رائحة طيبة، قال: الاترج طعام ليس هو من الطيب «۲»».

فان وجود هذه النصوص يوجب رفع اليد عن ظهور تلك النصوص الظاهرة في التحريم و حملها على الرجحان. فلاحظ جيدا و تدبر.

الثاني:

هل يحرم الامساك عن الرائحة المنتنة، أو لا؟

قد يقال بوجوبها- كما حكي عن الشهيد في «الدروس «۳»»- استنادا الى ظهور النصوص المتقدمة في الحرمة لانها ظاهر النهي.

و لكن المتجه عـدم دلالـة تلك النصوص على التحريم، لعـدم ورودها في مقام بيان الحكم ابتـداء، بل في مقام توهم الحصـر و تخيل وجوب الامساك عن مطلق الرائحة طيبة كانت أو منتنة.

هذا مضافا الى ظهور التعليل الوارد في ذيل تلك النصوص و هو قوله عليه السّلام:

«فانه لا ينبغي للمحرم ان يتلـذذ بريـح طيبـة» فيما ذهبنا إليه. و ذلك لأنه إما تعليل لمجموع الحكمين و التفرقـة بين الموردين أو تعليل للحكم الأخير و هو عدم

---

(۱)- فهو معـارض بمـا دل على جواز أكله و وجوب امساك الانف عن الشم، فلعل التعليل بانه ليس بطيب بلحاظ جواز الأكل لحرمة أكل الطيب لا بلحاظ مطلق احكام الطيب. فتدبر جيدا و لا تغفل. (المقرر)

قمّي، سـيد محمد حسيني روحاني، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلي)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه ق

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج؛ ج۲، ص: ۱۴۶

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۲۶: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۳)- الشهید الاول، محمد بن مکی: الدروس الشرعیة، ج ۱: ص ۳۷۴، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۱۴۷

....

الامساک عن الریح المنتنة.

و لا معنی لکونه تعلیلا لأحد الامرین إلا أن یراد به بیان جهة اختصاص الوجوب فی مورد دون آخر، إذ لا یصلح علة لتحریم الامساک عن الریح المنتنة کما لا یخفی، و معه یکون الکلام ظاهرا فی نفی الوجوب لا غیر.

و احتمال انه تعلیل للحکم الأول فقط و هو وجوب الامساک عن الریح الطیبة بعید عن ظاهر الکلام و أسالیبه، فلاحظ.

و علیه، فلا دلیل «۱» لدینا علی التحریم، فالوجه هو الجواز تحکیما للأصل.

الثالث:

قد مرّ النهی عن مس الطیب فی بعض النصوص، و قد ورد فی بعض آخر «۲» جواز غسل الطیب أو مسحه عن ثوبه بیده، ک:

روایة ابن أبی عمیر عن بعض اصحابنا عن أحدهما علیه السّلام: «فی محرم أصابه طیب فقال: لا بأس ان یمسحه بیده أو یغسله».

و روایته الأخری عن بعض اصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السّلام «فی المحرم یصیب ثوبه الطیب قال: لا بأس بان یغسله بید نفسه».

و قد وقع الکلام فی علاج هذه المعارضة بین الطائفتین.

---

(۱)- ورد هذا الحکم فی بعض الروایات الخالیة عن التعلیل، کروایة ابن سنان عن أبی عبد اللّه علیه السّلام قال: المحرم إذا مرّ علی جیفة فلا یمسک علی أنفه. (وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۲۴: من ابواب تروک الاحرام، ح ۳)، الا أن یدعی قرینیة التعلیل علی الحکم فی هذه الروایة.

و فیه ان التعلیل کما عرفت ینفی الظهور فی التحریم لا انه یعین الظهور فی الکراهة فی التعیین. فتأمل.

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۲۲: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۱۴۸

....

فذهب صاحب الجواهر «۱»: الی عدم نهوض هذه النصوص لرفع الید و للتصرف فی النصوص الدالة علی التحریم بقول مطلق قال: «و یمکن حملها علی حال الضرورة». و استقرب ما فی «الدروس «۲»» من لزوم أمر الحلال بغسله أو غسله بآلة.

و التحقیق: انه لا معارضة بین الطائفتین، و ذلک لان المراد من المس لیس معناه اللغوی، بل المراد استعمال الطیب فیما اعدّ له و هو التطیب، فهو نظیر قوله تعالی: وَ لا تَقْرَبُوا مالَ الْیَتِیمِ* «۳» کنایة عن التصرف بالمال، و نظیر ما یقال:

«لم أضع یدی فی الأکل» کنایة عن عدم الأکل. فالمس هاهنا کنایة عن التطیب فلا معارضة بینها و بین النصوص المذکورة کما لا یخفی.

و لو أبیت عن ظهور المس فی نفسه فیما ذکرنا، فنفس النصوص المذکورة قرینة علی کون المراد به ذلک.

و بذلک ترتفع المعارضة و لا تصل النوبة الی طرحها أو نحوه. بهذا البیان یستفاد حرمة جعل الطیب علی الثیاب من النهی عن المس. فلاحظ و التفت.

الرابع:

إذا كـان عنـده مـاء و دار أمر صـرفه بين غسل الطيب الـذى أصاب ثوبه به و بين صـرفه فى الطهارة، كالغسل بان لم يكن كافيا إلا فى أحدهما.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۲۳، الطبعة الاولى.

(۲)- الشهيد الاول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ۱: ص ۳۷۴، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۳)- سورة الانعام، ۶: ۱۵۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۱۴۹

....

فقد ذهب فى «المدارك «۱»»: ابتداء الى صرفه فى غسل الثوب و يتيمم للطهارة لان للطهارة المائية بدلا و لا بدل للغسل الواجب.

و ذهب فى «الـدروس «۲»»- كمـا حكى عنه فى الجواهر- الى تقـديم الغسـل على الطهـارة الحدثيـة و الخبثيـة مع أنه لا بـدل للطهارة الخبثية.

و احتمل فى «المـدارك «۳»- أخيرا- تقـديم الطهارة لان وجوبها قطعى و وجوب الازالـة فى هذه الحال مشـكوك لاحتمال اسـتثنائه للضرورة، كما فى خلوق الكعبة و طيب العطارين فى المسعى.

و فى «الجواهر «۴»»: بعد ان نقل ما عرفت قال: «و لا يخفى عليك ما فى ذلك كله و المتجه التخيير».

أقول: لا نعرف ما ينظر إليه صاحب الجواهر فى تنظره، لكن التحقيق موافقته فى المدعى.

و ذلك: لما تقرر فى موارد التزاحم من أن أحد المتزاحمين اذا كان مشـروطا بالقدرة الشرعية دون الآخر قدّم المطلق على المشروط و إذا كانا معا مقيدين بالقدرة شرعا قدّم الأهم لو كان و إلا فالتخيير.

و أما عدم وجود البدل لاحدهما فهو و ان ذكر من المرجحات لكن حققنا عدمه ما لم يرجع الى أخذ القدرة شرعا و عدمه «۵».

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۲۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- الشهيد الاول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ۱: ص ۳۷۴، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۲۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۴)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۳۲، الطبعة الاولى.

(۵)- الحكيم، السيد عبد الصاحب: منتقى الاصول، ج ۳: ص ۴۷، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۱۵۰

[۴- و لبس المخيط للرجال]

۴- و لبس المخيط للرجال (۲۲۶).

إذا عرفت ذلك، فنقول: لا اشـكال فى تقيـد وجوب الطهارة المائيـة الحدثيـة بالقـدرة شـرعا. أما إزالـة الطيب، فالذى يظهر من تجويز خلوق الكعبة و الطيب فى المسعى جوازه فى مورد الاضطرار للعلم بعدم خصوصية لطيب المسعى و انما الملاك الاضطرار.

و عليه، فهو مقيّد بالقدرة أيضا، و لم يثبت لدينا وجه لأهمية أحدهما من الآخر و لا احتماله، فالمتجه هو التخيير.

و أما الطهارة الخبثية فى الصلاة، فهى مقيدة بالقدرة شرعا أيضا بمقتضى دليل «۱»: الصلاة لا تسقط بحال، فيتعين القول بالتخيير بينهما

أيضا.

هذا تمام الكلام فی الطيب و فروعه. و هناک فروع أخرى أهملنا ذكرها لوضوح الحكم فيها و دليله.

---

(۲۲۶) الذی ورد فی النصوص تحريم لبس أمور خاصة «۲»، كالثوب ذی الازرار و القميص و السراويل و القباء. و أما لبس المخيط بعنوانه فلم يرد فی رواية.

و قد حكی عن الشهيد فی «الدروس «۳»» الاعتراف بذلک. و لم ينقل عن

---

(۱)- لم نعثر على رواية بهذا المضمون و الّذی وجدت رواية زرارة ... و لا تدع الصلاة على حال ...- وسائل الشيعة/ باب ۱: من ابواب الاستحاضة، ح ۵.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۵ و ۴۴ و ۴۵: من ابواب تروک الاحرام.

(۳)- الشهيد الاول، محمد بن مكی: الدروس الشرعية، ج ۱: ص ۴۸۵، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

....

أحد العثور على رواية تدل على تحريم المخيط بقول مطلق.

و قد قال صاحب الوسائل رحمه اللّه «۱»: «و قد نقل عن جماعة الاجماع على تحريم لبس المخيط للمحرم و الاحاديث غير صريحة فيه لكنه أحوط».

و لا- يمكننا دعوى الغاء خصوصية هذه العناوين الواردة فی النصوص و ان المناط كونه مخيطا، إذ من المحتمل قويّا أن المقصود بها عدم كون المحرم بوضع منظم مرتب فی لباسه، كأيامه العادية، كما يشعر به الأمر بقلب القباء لو اضطر الى لبسه و تحليل الطيلسان بشرط عدم زره.

و ممّا يساعد على التشكيک فی حرمة لبس المخيط بقول مطلق و لو قلّت الخياطة اطلاق دليل اعتبار الرداء و الازار، و ما ورد فی تحليل الطيلسان بشرط عدم الزر، مع ان فيه خياطة، و هی- كما قيل- خياطة الازرار. و تجويز لبس القباء مقلوبا فی حال الاضطرار- و ان كان الأخير قابلا للمنع فی دلالته على جواز المخيط، فتأمل تعرف-.

و على أی حال، فيكفينا عدم الدليل على التحريم. و عليه فيجوز لبس مثل الهميان و «الفتق بند» على الأصل و لا- يكون من باب الخروج عن الحكم لأجل الضرورة، و هكذا يجوز لبس الرداء المشتمل على بعض الخياطة فی حاشيته. و أما الملبّد و المنسوج من دون خياطة فان كان بشكل الثوب أو القميص أو نحوه من العناوين الممنوعة شمله دليل المنع بلا حاجة الى تكلّف الحاقة بالمخيط فی الحكم، و قد نبّه على ذلک فی «المدارک «۲»».

هذا، و لكن الانصاف يقضی بالالتزام بتحريم المخيط بقول مطلق و ان لم

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹: ص ۱۱۵/ باب ۳۵: من ابواب تروک الاحرام.

(۲)- العاملی، السيد محمد: مدارک الاحكام، ج ۷: ص ۳۳۰، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

و فی النساء خلاف، و الاظهر الجواز، اضطرارا و اختيارا (۲۲۷).

يكن فی النصوص له عين و لا أثر، و ذلک لاجماع المتقدمين عليه فان إجماعهم يكشف عن كون السيرة العملية فی زمن المعصوم

هو ترک لبس المخيط و الالتزام بذلک لأجل حرمته، و إلا فلو ثبت جوازه عملا مع عدم دليل على المنع امتنع تحقق مثل هذا الاجماع، فهذا الاجماع من الموارد التى يقطع بملازمته لرأى الامام عليه السّلام.

و يساعده ما ورد «۱» فى السؤال عن الهميان و الجواب بحليته لحفظ المال لا فى نفسه، فان نفس توهم السائل الحرمة لأجل الخياطة يكفينا فى اسناد المدعى.

هذا و لكن المتيقن من الاجماع هو ما اذا كانت هيئة اللباس متقومة بالخياطة لا ما اذا كانت فيه خياطة و لو فى ذيوله. فتدبر.

---

(۲۲۷) ادعى عليه الاجماع، و نسب الخلاف إلى قول شاذ للشيخ قدّس سرّه «۲»، بل ادعى انه عدل عنه فى ظاهر كلامه، و تحقيق ذلک ليس بمهم لوجود النصوص الدالة على جواز ذلک للنساء، ک:

رواية يعقوب بن شعيب، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «المرأة تلبس القميص تزره عليها و تلبس الحرير و الخز و الديباج، فقال: نعم، لا بأس به ... «۳»».

و رواية النضر بن سويد، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «سألته عن المحرمة أى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۷: من ابواب تروک الاحرام. لكن الظاهر كون السؤال لأجل توهم الحرمة من جهة حرمة الشدّ و العقد لا من جهة كونه مخيطا. (المقرر).

(۲)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ۲۱۸، الطبعة الاولى.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۳: من ابواب الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۵۳

....

شىء تلبس من الثياب؟ قال: تلبس الثياب كلها إلا المصبوغة بالزعفران و الورس و لا تلبس القفازين- الحديث «۱»».

و رواية عيص بن القاسم، قال: قال ابو عبد اللّه عليه السّلام: «المرأة المحرمة تلبس ما شاءت من الثياب غير الحرير و القفازين- الحديث «۲»».

و رواية الحلبى: انه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المرأة إذا أحرمت أ تلبس السراويل، قال: «نعم، انما تريد بذلک الستر «۳»».

و بهذه النصوص يرفع اليد عما دلّ على حرمة المخيط مما تقدم. و أما دعوى عدم شموله فى نفسه للنساء.

ففيه: ان بعض النصوص موضوعها «المحرم» و المراد به الجنس، و بعضها و إن كان الخطاب فيه للرجل لكنه كسائر الخطابات لا ظهور له فى خصوصية الرجل.

و بعد وجود النصوص المتقدمة لا تنفع دعوى الاجماع، إذ لا يحرز انه اجماع تعبدى.

و منه تعرف ما فى «الجواهر «۴»» من اتعاب نفسه الزكية فى إثبات الاجماع و نفى المخالف.

ثم إنه قد أستثنى القفازين من عموم الجواز للمرأة و لذلک قيل بحرمتهما.

و قد توقف فى «المدارک» «۵» فى ظهور النص فى التحريم، فقال: «و لو لا

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۳: من ابواب الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۹.

(۳)- المصدر/ باب ۵۰: من تروک الاحرام، ح ۲.

(۴)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۴۲، الطبعة الاولى.

(۵)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۳۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۱۵۴

....

ذلك (يريد به ظهور دعوى الاجماع من المنتهى) لأمكن القول بالجواز و حمل النهى الوارد عن لبسهما على الكراهة كما فى الحرير».

و قد نقل فى «الجواهر «۱»» عن بعض متأخرى المتأخرين القول بالكراهة معلّلا له بأن القفازين إمّا «۲» أن يكونا من جنس الثياب، فيدخلان تحت عموم جواز الثياب كلها أو يكونا من جنس الحلىّ و هى محللة اللبس مطلقا للمرأة المحرمة.

و أورد عليه: بان ما دلّ على تحريم القفازين خاص يخصص ما دلّ على حلية الثياب او الحلى بعمومه.

و قد تعرض فى «الرياض «۳»» إلى هذا القول و ردّه بنفس الردّ.

و أما دعوى الكراهة لاجل وجود ما عبّر عنه بالكراهة من النصوص «۴»، فردّها فى الجواهر، بان الكراهة فى النصوص غير الكراهة الاصطلاحية، بل هى أعم من الحرمة و الكراهة الاصطلاحية. هذا مع ضعف النص المزبور سندا.

أقول: يمكن أن يكون منظور الجواهر و الرياض فى بعض متأخرى المتأخرين هو صاحب المدارك.

و يمكننا توجيه القول بالكراهة بوجهين:

الأول: أن قوله عليه السّلام فى النصوص: «ما خلا القفازين» و نحوه يمكن ان لا يكون المقصود به الاستثناء من الحكم، بل المقصود به تقييد موضوع الحكم

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۴۱، الطبعة الاولى.

(۲)- هذا الترديد ناش من الاختلاف فى حقيقة القفازين قال فى القاموس: «... و كرمان شىء يعمل لليدين يحشى بقطن تلبسهما المرأة للبرد، و ضرب من الحلىّ لليدين و الرجلين ...».

(۳)- الطباطبائى، السيد على: رياض المسائل، ج ۶: ص ۳۰۵، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۳: من ابواب الاحرام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۱۵۵

و اما الغلالة فجائزة للحائض اجماعا (۲۲۸).

بالجواز، فيكون المستثنى مسكوتا عنه. نعم، ظاهر التقييد ثبوت خصوصية للقيد، و لكنها لا- تلازم تحريم القفازين، إذ يكفى فى الخصوصية كراهة القفازين و إباحة غيرهما.

الثانى: أن القفازين فى بعض النصوص- كرواية العيص- معطوف على الحرير، و الحرير يكره لبسه فى نظر صاحب المدارك «۱» فلا يفيد الاستثناء تحريم القفازين، بل ينتفى ظهوره فى ذلك و كلام المدارك يشير الى ذلك فلاحظه. نعم، لا يمتنع إرادة التحريم واقعا و لكن لا دليل من الخارج عليها. فتأمل «۲».

---

(۲۲۸) يعنى: حتى ممن يرى عدم جواز لبس المخيط للمرأة.

و قد ورد النص فى جوازها و هو رواية عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «تلبس المحرمة الحائض تحت ثيابها غلالة «۳»». و الغلالة- كما فى «المدارك «۴»»- بكسر الغين ثوب رقيق يلبس تحت الثياب.

و مما يقرب إلى الذهن بملاحظة هذا النص حرمة لبس شىء مخيط للمرأة المحرمة تحت ثياب إحرامها و لزوم مباشرة ثوبى الاحرام

لجسدها و لذا نبّه على جوازه لخصوص الحائض باعتبار احترازها به عن تنجيس ثيابها. إذ لو لا

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۳۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- قد يدعى دلالة رواية النضر على ذلك لعدم العطف، كما انه بها يرد الوجه الاول للنهى الصريح فيها عن لبسهما.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۲: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۴)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۳۳، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

و يجوز لبس السراويل للرجل، اذا لم يجد إزارا (۲۲۹)، و كذا لبس طيلسان له ازرار، لكن لا يزره على نفسه (۲۳۰).

التحريم مطلقا لم يتناسب تخصيص الحكم بالحائض لانه جائز لها و لغيرها. و بالجملة: ففى النص إشعار فيما ذكرنا. فتأمل.

(۲۲۹) هـذا مما لا خلاف فيه بين العلماء- كما فى «المدارك «۱»»- و يـدل عليه النص، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «و لا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك إزار ... «۲»».

(۲۳۰) للنص، كروايـة يعقوب بن شـعيب، قـال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن المحرم يلبس الطيلسان المزرور، فقال: «نعم، و فى كتاب على عليه السّلام لا تلبس طيلسانا حتى ينزع أزراره فحدثنى أبى أنه إنما كره ذلك مخافة أن يزره الجاهل عليه «۳»».

و رواية أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «و إن لبس الطيلسان فلا يزره عليه «۴»».

و أما المراد بالطيلسان، فقـد ذكر صاحب المدارك «۵»: انه لم يقف فى كلاـم أهل اللغـة على معنى الطيلسان. و حكى عن المسالك «۶» تعريفه بأنه ثوب

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۳۳، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۱: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۳۶: من ابواب تروك الاحرام، ح ۲.

(۴)- المصدر، ح ۴.

(۵)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۳۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۶)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۲۵۶، ط مؤسسة المعارف.

[۵- و الاكتحال بالسواد على قول]

۵- و الاكتحال بالسواد على قول (۲۳۱).

منسوج محيط بالبدن. و عرّف بغير ذلك فى كتب الفقه فراجع «الجواهر «۱»».

(۲۳۱) القول للشـيخ رحمه اللّه فى «النهاية «۲»» و «المبسوط «۳»» و المفيد رحمه اللّه «۴» و سلار «۵» و ابن ادريس «۶» و ابن الجنيد و قال الشيخ رحمه اللّه فى «الخلاف «۷»» أنه مكروه. كذا فى «المدارك «۸»».

و تحقيق المقـام: أن بعض النصوص ظـاهر فى حرمـة الكحـل مطلقا، كروايـة الكاهلى، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «سألته عن

رجل ضرير و انا حاضر فقال أكتحل اذا أحرمت؟ قال: لا، ... «۹»».

و لكن بعضها ظاهر فى الجواز فى الجملة و ذلك، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا بأس ان يكتحل و هو محرم بما لم يكن فيه طيب يوجد ريحه فأما للزينة فلا «۱۰»».

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۴۵، الطبعة الاولى.

(۲)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ۲۲۰، الطبعة الاولى.

(۳)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۲۱، الطبعة الاولى.

(۴)- المفيد، محمد بن محمد بن نعمان: المقنعة، ص ۴۳۲، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۵)- سلار، حمزة بن عبد العزيز: المراسم العلوية (سلسلة الينابيع الفقهية)، ج ۷: ص ۲۳۸.

(۶)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۴۶، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۷)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ۱: ص ۳۹۸/ المسألة ۱۰۶، الطبعة الاولى.

(۸)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۳۵، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۹)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۳: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱۰.

(۱۰)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۵۸

....

و قد ورد فى بعضها حصر الكحل المحرم بالكحل الأسود بقصد الزينة، كرواية زرارة، عنه عليه السّلام، قال: «تكتحل المرأة بالكحل كله إلا الكحل الأسود للزينة «۱»».

و موضوع الكلام هو الكحل الأسود، و قد عرفت دلالة رواية زرارة على حرمته إذا كان بقصد الزينة و يدل على ذلك رواية أبى بصير أيضا.

و لكن ورد تحريمه فى بعض آخر مطلقا، ك:

رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن الكحل للمحرم فقال: أما بالسواد فلا و لكن بالصبر و الحضض «۲»».

و رواية معاوية، عنه عليه السّلام، قال: «لا يكتحل الرجل و المرأة المحرمان بالكحل الأسود إلا من علة «۳»».

و ورد فى بعضها تعليل الحكم بأنه زينة، كرواية حريز، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تكتحل المرأة المحرمة بالسواد، أن السواد زينة «۴»». و لاجل ذلك ذهب بعضهم «۵» الى حرمة الكحل بالسواد مطلقا لعموم العلة و هو كونه زينة سواء كان بداعى الزينة أم بداع آخر.

و لكن الذى نراه هو اختصاص التحريم بما إذا كان الاكتحال بداعى الزينة.

و ذلك لعدم ظهور التعليل بأنه زينة فى كون التحريم للزينة الواقعية، بل يمكن أن

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۳: من ابواب تروك الاحرام، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۷.

(۳)- المصدر، ح ۲.

(۴)- المصدر، ح ۴.

(۵)- الحلى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ۷: ص ۳۲۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

الشهيد الاول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ۱: ص ۳۸۵، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۵۹

و بما فيه طيب (۲۳۲).

يراد به بيان انحصار الداعى بالزينة عادة، فانه مع عدم الضرورة لا داعى له إلا الزينة، و هو استعمال متعارف، فلا ظهور له إلا فى التحريم إذا كان بداعى الزينة.

و لو سلم أنه ناظر الى الجهة الواقعية فى الكحل الأسود فيدل بظاهره على حرمة الكحل الاسود مطلقا، و لكن ظهور رواية زرارة فى حصر غير الجائز فى الكحل لأجل الزينة و ظهورها فى ثبوت خصوصية لداعى الزينة مقيد لعموم هذه الرواية، كما لا يخفى.

هذا كله بلحاظ حال غير الضرورة و أما بلحاظ حال الضرورة، فهو جائز بلا اشكال لورود النص بذلك كرواية معاوية المتقدمة و غيرها، فراجع.

---

(۲۳۲) الذى يظهر من العبارة- كما قيل- أنه لا خلاف فى هذا الحكم، و تدل عليه النصوص، كرواية محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «يكتحل المحرم عينيه إن شاء بصبر ليس فيه زعفران و لا ورس «۱»». و رواية معاوية بن عمار المتقدمة و غيرهما.

و هذا الحكم مختص بحال عدم الاضطرار إليه. أما مع الاضطرار إليه فلا اشكال فى جوازه لعمومات رفع الاضطرار و قوله عليه السّلام: «ما من شىء حرّمه اللّه الا أحله فى حال الضرورة».

و يؤيده تحليل غيره من محرمات الاحرام عند الضرورة بالنص و التسالم.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۳: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۶۰

و يستوى فى ذلك الرجل و المرأة (۲۳۳).

[۶- و كذا النظر فى المرآة]

۶- و كذا النظر فى المرآة، على الأشهر (۲۳۴).

و بذلك يظهر بطلان ما ذهب إليه البعض «۱» من عدم جوازه فى حال الضرورة.

و لعل منشأ هذا التوهم ورود النهى عن الاكتحال بما فيه الطيب فى الحاجة، كرواية عبد اللّه بن سنان، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «يكتحل المحرم إن هو رمد بكحل ليس فيه زعفران «۲»».

و لكنه غفلة عن أن موضوع النهى هو الحاجة إلى أصل الكحل لا- إلى الكحل المشتمل على الطيب. فتدبره. فلا دلالة للنص على التوهم المزبور.

---

(۲۳۳) لعموم الدليل و لا خلاف فيه بين الاصحاب كما فى «المدارك «۳»».

(۲۳۴) يدل على تحريمه النص، ك:

رواية حماد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تنظر فى المرآة و أنت محرم فانه من الزينة «۴»».

و نحوها رواية حريز «۵».

(۱)- الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: النهایهٔ، ص ۲۲۰؛

الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۲۱.

(۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۳۳: من ابواب تروک الاحرام، ح ۵.

(۳)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۳۶، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

(۴)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۳۴: من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۵)- المصدر، ح ۳.

....

و روایهٔ معاویهٔ بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «لا تنظر المرأهٔ المحرمهٔ فی المرآهٔ للزینهٔ «۱»».

و روایته الاخری قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «لا ینظر المحرم فی المرآهٔ لزینهٔ فان نظر فلیلب «۲»».

و لا یخفی ان التعلیل بانه من الزینهٔ تعلیل تعبدی- و لعله بملاحظهٔ کونه من مقدمات الزینهٔ-.

ثم أن المراد:

تارهٔ: یکون الحاقهٔ بالزّینهٔ مطلقا، فیکون له حکمها و هو عدم التحریم بلا قصدها.

و أخری: یکون الحاقهٔ بالزینهٔ المحرمهٔ و هی المقصودهٔ، فیکون منزلا منزلتها. و هذا هو الظاهر لان ظاهر التنزیل بلحاظ الأثر الشرعی للمنزل علیه.

و علیه، یکون النظر محرما مطلقا عملا بعموم الدلیل.

و أما تقیید الموضوع فی روایتی معاویهٔ بن عمار بما إذا کان النظر لأجل الزینهٔ فهو لا ینافی العموم، بل یکون من موارد المطلق و المقید المتفقین و لا دلیل علی وحدهٔ الحکم فیهما، إذ لعل التقیید بلحاظ أقوائیهٔ التحریم.

و أما عموم الحکم للرجل و المرأهٔ فهو واضح، للتنصیص علی المرأهٔ فی بعض النصوص المتقدمهٔ فلاحظ.

ثم انه لا یلحق بالمرآهٔ سائر الاجسام الصیقلیهٔ الحاکیهٔ للصورهٔ لاختصاص النص بها و لا وجه لدعوی عدم الخصوصیهٔ و لا سیما بملاحظهٔ ان المتعارف فی

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۳۴: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۴.

[۷- و لبس الخفّین:]

۷- و لبس الخفّین: و ما یستر ظهر القدم (۲۳۵). فان اضطر جاز، و قیل: یشقهما، و هو متروک.

باب الزّینهٔ هو النظر إلی المرآهٔ و دقهٔ حکایتها بخلاف غیرها، فانه لا یحکی عن تمام الخصوصیات. فلاحظ.

(۲۳۵) وقع الکلام فی أن المحرّم هل هو خصوص الخف و الجورب أو مطلق ما یستر ظهر القدم. و الذی ورد فیه النص تحریم الخف و الجورب بعنوانهما، ک:

رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «و لا تلبس سراويل إلا أن لا يكون لك إزار و لا خفين إلا أن لا يكون لك نعلان «۱»».

و روايـة الحلبى، عن أبى عبـد اللّه عليه السّلام، قـال: «و أى محرم هلكت نعلاه فلم يكن له نعلان فله أن يلبس الخفين إذا اضـطر إلى ذلك و الجوربين يلبسهما إذا اضطر الى لبسهما «۲»».

كما وقع الكلام فى عموم الحكم فيهما للمرأة و الرجل و اختصاصه بالرجل.

فالكلام فى جهتين:

الأولى: فى عموم الحكم للرجل و المرأة و اختصاصه بالرجل. و تحقيق الحال فيها انه:

إن استفدنا حرمـة لبس المخيـط بقول مطلق للرجـل من الروايـات الواردة فى الموارد المختلفـة بحملهـا على بيان الفرد الظاهر، و كان تحريم الخفين من باب أنه

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۱: من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۶۳

....

مخيط، و يلحق به ما كان مشابها له كالجورب. لم يثبت الحكم للمرأة لاستفادة حلية المخيط لها من تجويز الفرد الظاهر منه كالقميص و نحوه.

و إن اسـتفدنا من تلـك النصوص حرمـة كون المحرم بنحو منظم من جهـة لبـاسه و تحريم الخفين من هـذا البـاب، كـان الحكم فيهما مختصا بالرجل أيضا لاستفادة حلية التنظيم فى اللباس للمرأة من تجويز الفرد الظاهر له.

و إن لم نسـتفد كلاـ الأمرين- كما هو الحق لعـدم الـدليل على أحـدهما- و كان تحريم الخف و الجورب لموضوعيتهما، كان المتجه عموم الحكم للرجل و المرأة كسائر المحرمات لعدم الدليل على اختصاص الحكم بالرجل.

الثانيـة: فى عموم الحكم لكـل ما يستر ظهر القـدم و عـدمه، و تحقيق الحال: أنه إن قلنا بتحريم الخف لكونه مخيطا أو لكونه من لبس اللبـاس المنظم المرتب ألحق به لبس كـل مـا يستر الظهر مما كان مخيطا او غيره، إلحاقا له به، كالجورب. و لكن عرفت عـدم الـدليل على ذلک. و النص ورد بتحريم خصوص الخف و الجورب.

فعليه، فكـل مورد يشـابه أحـدهما بكيفيته و سـاتريته يمكن دعوى اليقين بلحوقه به فى الحكم. أمـا مـا يختلف عنهمـا، كلبس الحـذاء الساتر للظهر من دون ساق أو نحو ذلک، فلا وجه للحوقه به.

و عليه، فلنـا أن نقول بعـدم تحريم كـل مـا يستر ظهر القـدم، بل ادعى فى «الجواهر «۱»» أنه يمكن دعوى اختصـاص الحكم بمـا يستر الظهر و الباطن و الساق، فلا يحرم ما يستر الظاهر دون الباطن.

ثم انه لا اشكال فى جواز لبسهما مع الضرورة، كما تدل عليه رواية الحلبى المتقدمة.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۵۰، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۶۴

....

و انما الكلام فى لزوم شقهما. و الكلام فى جهتين: الاولى: فى أصل لزوم الشق.

الثانية: فى كيفية الشق.

أما لزوم الشق، فتدل عليه روايتان «۱» ضعيفتا السند و هما رواية أبى بصير و محمد بن مسلم، كما أن هناك رواية عامية تدل على وجوب قطعهما إلى أسفل الكعبين.

و لكن ذلك لا- ينهض دليلا على اللزوم خصوصا بملاحظة ورود المطلقات فى مورد الحاجة و عدم التقييد، فان تقييدها مع ذلك يحتاج إلى مقيد قوى الدلالة و السند.

و أما الكيفية، فالذى ورد فى رواياتنا: شقّ الظهر، و الذى ورد فى رواية عامية: القطع إلى أسفل الكعبين. و مقتضى الجمع هو التخيير بإلغاء خصوصية التعيين فى كل منهما المدلولة للاطلاق ببركة النص على خلافها.

و الذى يهون الخطب عدم اعتبار سند جميع هذه الروايات. فلاحظ.

ثم إنه هل يجوز للمختار لبس الخفين مع الشق أو لا- يجوز؟ فهل هو كالقباء لا يجوز لبسه اختيارا حتى مع قلبه؟ فالشق يختص بحال الضرورة، أو لا؟

قد يتخيل الجواز لعدم ستره ظهر القدم فعلا، نعم، لو كان المحرم ما يستره شأنا لم ينفع الشق كما قيل.

و لكن المتجه التحريم لعدم احراز كون الملاك فى التحريم ستر ظهر القدم، مع بقاء عنوان الخف و الجورب معه، فلا يجوز لعموم الدليل.

و عليه، فلا نحتاج إلى البحث فى أن المراد مما يستر ظهر القدم هل هو ما يستره فعلا أو شأنا. فلاحظ.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۱: من ابواب تروك الاحرام، ح ۳ و ۵.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۶۵

[۸- و الفسوق:]

۸- و الفسوق: و هو الكذب (۲۳۶).

---

(۲۳۶) اختلف الاصحاب قدّس سرّه فى المراد بالفسوق، ففى المتن أنه الكذب و حكاه فى «المدارك «۱»» عن الشيخ رحمه اللّه «۲» و ابنى بابويه «۳» و «۴» و جماعة. و حكى عن ابن البراج «۵» أنه الكذب على اللّه و رسوله و الأئمة عليهم السّلام. و عن المرتضى رحمه اللّه «۶» و ابن الجنيد «۷» و جمع من الاصحاب أنه الكذب و السباب. كما حكى عن «التبيان «۸»» أنه مطلق المحرمات التى نهى المحرم عنها.

و النصوص فى ذلك مختلفة.

فمنها: ما يتكفل تفسير الفسوق بالكذب خاصة، كرواية زيد الشحام- المروية فى «معانى الاخبار»- قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرفث و الفسوق و الجدال قال: «أما ألا تسمع لقوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ «۹» «۱۰»».

و منها: ما يتكفل تفسيره بالكذب و السباب، كرواية معاوية بن عمار، قال:

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۴۰، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۲۰، الطبعة الاولى.

(۳)- حكاه عنه الشيخ الصدوق فى «من لا يحضره الفقيه» (ج ۲: ص ۳۲۸/ ذيل ح ۲۵۸۷).

(۴)- الصدوق، الشيخ محمد بن على: المقفع فى الفقه (سلسلهٔ الينابيع الفقهيهٔ)، ج ۷: ص ۲۲.

(۵)- ابن البراج، عبد العزيز: المهذب، ج ۱: ص ۲۲۱، ط مؤسسهٔ النشر الاسلامى.

(۶)- علم الهدى، الشريف المرتضى: جمل العلم و العمل (سلسلهٔ الينابيع الفقهيهٔ)، ج ۷: ص ۱۰۴.

(۷)- حكاه عنه العلّامهٔ قدّس سرّه فى «المختلف الشيعهٔ» (ج ۴: ص ۸۴).

(۸)- الطوسى، محمد بن الحسن: التبيان فى تفسير القرآن، ج ۲: ص ۱۶۴، ط النجف الأشرف.

(۹)- سورهٔ الحجرات، ۴۹: ۶.

(۱۰)- الصدوق، الشيخ محمد بن على: معانى الاخبار، ص ۲۹۴، ط مكتبهٔ الصدوق.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۶۶

....

قال أبو عبـد اللّه عليه السّـلام: «إذا أحرمت فعليك بتقوى اللّه و ذكر اللّه و قلـهٔ الكلام إلا بخير، فان من تمام الحـج و العمرهٔ أن يحفظ المرء لسـانه إلاـ من خير كمـا قـال اللّه عزّ و جل، فان اللّه يقول: فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ «۱»، فالرفث الجماع و الفسوق الكذب و السباب و الجدال قول الرجل لا و اللّه و بلى و اللّه «۲»».

و منها: ما يتكفل تفسيره بالكـذب و المفاخرهٔ، كرواية على بن جعفر عليه السّـلام، قال: «سألت أخى موسـى عليه السّـلام عن الرفث و الفسوق و الجـدال ما هو؟ و ما على من فعله؟ فقال: الرفث جماع النساء و الفسوق الكذب و المفاخرهٔ، و الجدال قول الرجل لا و اللّه و بلى و اللّه- الحديث «۳»».

و التحقيق: إن لفظ الفسوق مصـدر لفسق. فيكون معناه هو الخروج عن الطاعـهٔ، و المعصـيهٔ. و مقتضـى اطلاقه فى الآيـهٔ الكريمهٔ إرادهٔ مطلق المعصـيهٔ، فمقتضاها تحريم مطلق المعصـيهٔ على المحرم. و ليس فى النصوص ما يصلح لحصر المراد به بمعصيهٔ خاصهٔ كالكذب او غيره. إذ لا ظهور للنصوص فى أنها لتحديـد المراد و بيان تمامه، بل هى فى مقام تفسـير الآيـهٔ ببيان أحـد الافراد الشائعـهٔ الارتكاب، لاحتمال الغفلهٔ عن كونه مرادا لتعارفه و عدم استنكاره عرفا، إذ ليس الكذب كالزنا عرفا بلا إشكال. و مثل هذا الاستعمال شائع، فمثلا إذا قال الطبيب للمريض «كل الرّمان» فسأله المريض عنه فأشار إليه بأنه هذا مشـيرا إلى ما فى أحد الدكاكين، فليس معناه حصـر المراد بالرمان بما فى ذلك الدكان، بل

---

(۱)- سورهٔ البقرهٔ، ۲: ۱۹۷.

(۲)- وسائل الشيعهٔ، ج ۹/ باب ۳۲: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۶۷

....

المراد بيانه و تعريفه ببيان أحد مصاديقه.

و بالجملهٔ: النصوص لا تنهض لرفع اليد عن ظهور الآيهٔ فى إرادهٔ مطلق افراد الفسق.

و عليه، فما نسب الى التبيان هو الأوجه.

و لو تنزلنا عن ذلك و قلنا بان النصوص ظاهرهٔ فى كونها فى مقام الحصـر و التحديد، فقد عرفت اختلاف النصوص، و وقع الاختلاف فيما هو مقتضـى الجمع بين ما دل على أنه الكذب و السـباب و ما دل على أنه الكذب و المفاخرهٔ. فاذا قلنا بان المراد من المفاخرهٔ هو

الفرد المحرّم منها بقرينـة جعلها تفسـيرا للفسق، فيبعد أن يراد به الأعم من الحلال و الحرام فانه خلاف الظاهر جدا، إذ لا معنى لتفسـير الفسق- بما هو محلّل شرعا- لم تختلف عن السباب لان المفاخرة المحرمة هى المشتملة على السباب، فلا تعارض حينئذ.

و إن قلنا بان المراد منها مطلق المفاخرة حصل التعارض بين الروايتين.

و ذهب صاحب الجواهر «۱» إلى أن مقتضـى الجمع هو تقييـد اطلاق المفهوم فى كل منهما بمنطوق الأخرى، لان مركز المعارضة هو المنطوق و المفهوم فى كل منهما.

و عليه، فيكون المحرم هو الكذب و السباب و المفاخرة، و ندّد بما فى «المدارك «۲»» من ان مقتضى الجمع هو الالتزام بحرمة الكذب خاصة، فانه مما لا وجه له مع أنه لا يسمى جمعا بل هو طرح للدليلين فى مورد المعارضة.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۵۸، الطبعة الاولى.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۴۱، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۶۸

....

و الذى يقتضـيه التأمل هو موافقة «۱» صاحب المـدارك فى مدعاه و إن كان كلام صاحب الجواهر جاريا على طبق القواعد الصـناعية بدوا، و ذلك لان النصوص واردة فى مقام تفسير الآية و بيان المراد من الفسوق فى الآية. و من الواضح أنه يمتنع استعماله فى الكذب و المفاخرة أو الكذب و السباب مع المحافظة على تعدد المعنى لاستحالة استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، بل لا بد من استعماله

---

(۱)- أقول: ما ذكره فى توجيه كلام المدارك يتوجه عليه:

أولا: بان القاعـدة الاوليـة او الثانويـة فى مورد تعارض الروايات و عـدم المرجـح ان كانت هى التخيير فلا بـد من الالتزام باحداهما فلا يتقيـد الكـذب، و ان كـانت القاعـدة هى التساقـط فلا دليل على حرمـة الكـذب لان بيان الحكم كان بعنوان بسـيط جامع و المفروض سقوطهما عن الدليلة. و لو قيل بالعلم الاجمالى بحجية احداهما كان المتقين هو الاحتياط بالجمع بين الثلاثة.

و ثانيـا:- و هو المهم- ان اسـتفادة كون موضوع الحكم فى كـل من الروايتين عنوان جـامع بين خصوص الأـمرين إنما يكون من جهة اسـتفادة حصـر المحرّم بالامرين و إلا فلعل موضوع الحكم هو الجامع بين الثلاثـة، فلا يـدفع هذا الاحتمال إلا أن يقال ان ظاهر الدليل هو تحرم الكذب و السباب مثلا لا غير، فلا بد أن يكون الموضوع هو الجامع بينهما، و من الواضح ان استفادة كون المحرم هو السباب و الكـذب لاـ غير انمـا يكون بـالمفهوم، و مع وجود دليـل آخر يحرم غيره يخصـص المفهوم، و تكون النتيجـة هو اسـتعمال اللفظ فى الجامع بين الثلاثة.

و بالجملة، تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر فى مرحلة الكاشف عن الجامع المبهم.

فلا يتنافى مع هذا البيان.

و ثالثـا: ان النصوص المحـددة للمراد ان كانت محـددة للمراد الاسـتعمالى تم ما ذكر و أما إن كانت محـدودة للمراد الواقعى مع كون المستعمل فيه اللفظ فى الآية هو معناه العام لم يتم البيان السابق، اذ لا يكون إرادة كل منهما من إرادة المعنيين من اللفظ استعمالا كى يكون محالا و يمكننا ان نقول انها فى مقام بيان المراد الاسـتعمالى لانها بيان لمعنى الآيـة و شـرح لها و لذا كانت حاكمة عليها. فتأمل جيّدا. (المقرر).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۶۹

[۹- و الجدال]

۹- و الجدال، و هو قول: «لا و اللّه»، و «بلى و اللّه» (۲۳۷).

فى معنى واحد جامع بينهما.

و عليه، فكل من الروايتين تفيد إرادة معنى جامع من الفسوق يغاير الآخر، فان الجامع بين الكذب و السباب غير الجامع بين الكذب و المفاخرة لتباين السباب و المفاخرة، و اذا ثبت ذلك كان التعارض بينهما فى المنطوق رأسا لدلالة كل منهما على إرادة معنى يغاير الآخر، لا بين المنطوق و المفهوم. و مقتضاه هو التساقط و الأخذ بالقدر المتيقن و هو الكذب لتوافقهما عليه فتدبر.

هذا ما يتعلق بمعنى «الفسوق». و أما تحريمه فلا اشكال فيه للآية الكريمة فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِّ «۱»، و هذا مما لا خلاف فيه.

(۲۳۷) لا اشكال فى تحريم الجدال على المحرم للآية الشريفة و للنصوص الكثيرة التى ستمر عليك، و إنما الاشكال فى المراد منها.

فهل هو مطلق المخاصمة فى الكلام- كما هو معنى الجدال عرفا- أو خصوص المخاصمة مع اليمين؟

و هل المراد من اليمين مطلق القسم و لو بغير اللّه تعالى أو خصوص القسم باللّه؟

و هل المراد هو القسم باللّه بصيغة «لا و اللّه و بلى و اللّه» أو مطلق القسم به؟

ثم هل يختص الحكم باليمين الكاذب أو يعم الصادق و الكاذب؟

(۱)- سورة البقرة، ۲: ۱۹۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۷۰

....

و الذى ورد فى بعض النصوص تفسير الجدال بقول «لا و اللّه و بلى و اللّه»، رواية معاوية بن عمار- فى حديث-: «... و الجدال قول الرجل لا و اللّه و بلى و اللّه «۱»».

و روايته الأخرى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل يقول لا لعمرى و هو محرم قال: «ليس بالجدال انما الجدال قول الرجل: لا و اللّه و بلى و اللّه، ... «۲»».

و رواية على بن جعفر قال: «سألت أخى موسى عن الرفث و الفسوق و الجدال ما هو؟ ... إلى ان قال: و الجدال قول الرجل: «لا و اللّه و بلى و اللّه ...».

و الذى يمكن أن يستند إليه فى اثبات تحريم مطلق الجدال ما ورد فى النصوص من أخذ عنوان الجدال فى موضوع الحكم، ك:

رواية محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن الجدال فى الحج فقال من زاد على مرتين فقد وقع عليه الدم فقيل له الذى يجادل و هو صادق؟

قال: عليه شاة و الكاذب عليه بقرة «۳»».

و رواية أبى بصير «۴»، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «إذا جادل الرجل و هو محرم فكذب متعمدا فعليه جزور».

و لكن كلاهما لا يصلحان للاستدلال، لعدم كونهما فى مقام بيان تحريم

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۲: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۱: من ابواب بقیة کفارات الاحرام، ح ۶.

(۴)- المصدر/ باب ۱: من ابواب بقیة الکفارات الاحرام، ح ۹.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۱۷۱

....

الجـدال کی یتمسک بإطلاقه، بل هما فی مقام بیان التفرقة بین افراد الجدال المفروض تحریمه من حیث الکذب و الصدق أو المرة و المرات، أما ما هو الجدال المحرم فهما لیستا فی مقام بیانه.

و أما الاستناد للآیة بإطلاقه، فباطل قطعا للروایات الکثیرة المفسرة للجدال بأنه المخاصمة مع الیمین الخاص أو مطلق الیمین التی عرفت بعضها و ستعرف الأخری.

إذن، فلنا أن نقول بوضوح بطلان هذا الاحتمال.

و أما احتمال إرادة مطلق الیمین، فقد یستدل علیه بروایات:

منها: روایـة أبی بصـیر، عن أحدهما علیه السّـلام، قال: «إذا حلف بثلاثة أیمان متعمدا متتابعات صادقا فقد جادل و علیه دم و اذا حلف بیمین واحدة کاذبا فقد جادل و علیه دم «۱»».

و منهـا: روایـة معاویـة بن عمار، عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام- فی حـدیث-: «و الجـدال قول الرجل لا و اللّه و بلی و اللّه، و أعلم ان الرجل إذا حلف بثلاثـة أیمان ولاء فی مقام واحـد و هو محرم فقـد جادل فعلیه دم یهریقه و یتصدق به و إذا حلف یمینا واحدة کاذبة فقـد جـادل و علیه دم یهریقه و یتصـدق به قـال: و سألته عن الرجل یقول لا لعمری و بلی لعمری؟ فقال: لیس هـذا من الجـدال و إنما الجدال قول الرجل: لا و اللّه و بلی و اللّه «۲»».

و وجه الاستدلال بها: هو التمسک بإطلاق الیمین، فیشمل کل یمین.

و یناقش: بانه لو سلم کونها فی مقام بیان الجدال المحرم لا فی مقام بیان

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۱: من بقیة کفارات الاحرام، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۳.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۱۷۲

....

التفریق بین مورد الصـدق و الکـذب من الجـدال المحرم و أن الجـدال فی الصـدق یحصل بثلاثة و فی الکذب بواحد، فهی مقیدة بما عرفته من النصوص المحدّدة للجدال بقول «لا و اللّه و بلی و اللّه».

و دعوی: انه یحتمل أن تکون هذه النصوص واردة فی مقام بیان المثال و أحد أفراد الیمین بلا خصوصیة للفرد الخاص.

تندفع:

أولا: بانه احتمال لا یدفع به ظاهر النصوص فی الحصر.

و ثانیا: بما دل علی عـدم کون القسم بغیر اللّه تعالی من الجـدال، کروایة معاویة المتقدمة، فانه قد نفی فیها کون قول «لا لعمری و بلی لعمری» من الجدال مع أنه یمین.

و أمـا احتمـال عموم الحکم لمطلق الیمین بـاللّه من دون اختصـاص له بالصـیغة الخاصـة و هی «بلی و اللّه»، فقـد یسـتدل له مضافا إلی دعوی احتمال کون ذکر الصیغة الخاصة من باب المثال بروایة أبی بصیر (یعنی لیث بن البختری)، قال:

«سألته عن المحرم یرید أن یعمل العمل فیقول له صاحبه و اللّه لا تعمله، فیقول: و اللّه لأعملنه فیحالفه مرارا یلزمه ما یلزم الجدال؟ قال:

لا، إنما أراد بهذا اكرام أخيه انما كان ذلک ما كان للّه عزّ و جل للّه فيه معصية «۱»»، فانه عليه السّلام علّل الحكم بانه أراد إكرام أخيه و لو كان الحكم مختصا بصيغة: «لا و اللّه و بلى و اللّه» لكان التعليل بان ما قاله ليس منه أنسب.

ثم إنه قد يستدل بهذه الرواية- أيضا- على اختصاص الجدال المحرّم بمورد الكذب، كما هو ظاهر الحصر فى الذيل.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۲: من ابواب تروک الاحرام، ح ۷.

....

و لكن الـذى نراه عدم دلالة الرواية على كلا الأمرين، فان تعليل الامام عليه السّـلام لعدم الكفارة بان المورد ليس من موارد الخصومة ظاهر فى اعتبار الخصومـة فى تحقق الجـدال المحرّم لا غير، أما أن الحكم عام لمطلق اليمين فلا نظر له إليه، مع أنها غايـة ما تدل على إلغـاء خصوصـية أداة النفى و الاثبـات لاـ على إلغـاء خصوصـية علم الجلالـة لاشـتمال موضوع السؤال عليه و التفكيـك بينهما ممكن فلاحظ.

و أما الذيل، فالذى نستفيده هو أن المشار إليه باسم الاشارة هو قوله: «و اللّه لأعملنه». و المراد أن هذا القول لا كفارة فيه لانه ليس من موارد الخصومة. و القول الذى يكون فيه الكفارة هو الذى يقع فى موارد الخصومة المحرمة و ما يكون معصية لاجل تحريمه بالاحرام. فليس القصـد التفصيل بين الجـدال الصادق و الكاذب، بل القصـد التفكيک بين عـدم الجـدال، فلا حرمـة. و بين الجـدال المحرم فى الكتاب. و بيان أن هـذا المورد ليس من موارد الجـدال، لكون القصـد فيه هو الإكرام لا الخصومـة، و القرينـة على هـذا الاسـتظهار هو نفس مقابلة هذه الجملة مع نفى الكفارة، لأنه أراد الاكرام.

و عليه، فهى أجنبية عن محل الكلام بالمرّة، كما لا يخفى.

و لو تنزلنـا و قلنا بأن المشار إليه هو الجـدال المحرّم- كما هو مبنى الاسـتدلال-، فيكون المراد أن الجـدال المحرم فى الآيـة هو الـذى يكون معصية للّه تعالى و هو مورد الكذب، فيدل على خروج الجدال الصادق عن موضوع التحريم.

و لكن وجود الروايـات «۱» المتعـددة الدالـة على ثبوت الكفـارة مع اليمين الصادق- كما عرفت بعضـها- ينافى هـذه الروايـة، و طريق الجمع الدلالى هو الالتزام بعدم حرمة اليمين الصادق و ثبوت الكفارة فيه، لأن هذه الرواية نص فى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱: من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ۳ و ۴ و ۷.

....

نفى التحريم و ظـاهر فى نفى الكفارة، و تلک النصوص نص فى اثبات الكفارة و ظاهرة فى عـدم التحريم لملازمـة نفى الكفارة لعـدم التحريم ظاهرا، و مقتضى الجمع هو حمل الظاهر على النص، فتكون النتيجة ما عرفت، و قد احتملها بعض.

و لكن لاـ يخفى ان الظـاهر الأولى أن المشـار إليه هو الجـدال الـذى فيه الكفارة لأن السؤال عن الكفارة لا عن الحرمـة، و انما التزمنا بإرادة الاشارة إلى الجـدال المحرم جمعا بين نصوصـية سائر الروايات فى اثبات الكفارة، فيلتزم بان الموضوع هاهنا هو الجدال المحرم كى ترتفع المعارضـة، فلو لم يلتزم بـذلک بـدعوى أنه ليس جمعـا عرفيـا بل تبرعيا لأن الاشارة الى الجـدال المحرّم ليس ظهورا ثانويا يمكن حمـل الكلاـم عليه و صـرفه إليه مع المعارض الأظهر، فلا محيص عن الالتزام بتعارض هـذه الروايـة لتلك الطائفـة من الروايات لتكفلهـا نفى الكفـارة و تكفـل الطائفـة اثباتهـا. فـان كـانت الروايات المثبتـة للكفارة بحـد الاسـتفاضة بحيث يطمئن بصـدورها كانت محكمة، و إلّا جرت أحكام التعارض بين الخبرين فى المقام، فالتفت.

و بالجملـة، أنه إذا لم يسـتفد من رواية أبى بصـير عموم الحكم لمطلق اليمين باللّه و لو لم يكن بلفظ اسم الجلالة، فلا طريق الى اثباته سوى دعوى أن وروده فى النصوص من بـاب المثـال، لكنهـا دعوى بلا دليل لكونه خلاف ظاهر أداة الحصـر، مضافا إلى أن ذكره فى مقام نفى حرمـة مثل: «لا لعمرى ...» كما فى روايـة معاويـة يكشف عن انّ المولى فى مقام البيان، و تقييـده الجـدال بالصـيغة الخاصـة يكشف عن خصوصيتها.

يبقى الكلام فى جهتين:

الأولى: فى اعتبار لفظ «لا» و «بلى» فى موضوع التحريم و عدمه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۱۷۵

....

فقد يدعى ان الموضوع هو القسم و هاتان اللفظتان خارجتان عنه، و انما هما مبرزان للخصومة.

و لكنه مجرد احتمال لا دليل عليه بعد ظهور النصوص فى حصر الجدال فى الصيغة الخاصة.

نعم، رواية أبى بصـير فيها نوع ظهور فى الغاء الخصوصـية لظهور السؤال فى المفروغية عن عدم اعتبار هاتين اللفظتين، لكون المسـئول عنه خاليا عنهما و كون محط سؤاله لحوق اليمين فى مورد الاكرام باليمين فى مورد الجدال، فالأخذ بظهورها لا بأس به.

الثانية: فى أن الجدال هل يتحقق باحدى الصيغتين أو يعتبر فيه كلتاهما؟

الظـاهر الأـول، فـانه و ان ورد تحديـد الجـدال بهمـا فى النص لكن من المعلوم بحسب العادة أن كلا من طرفى الخصومـة لا ينطق إلا باحـداهما، لاـنه إما أن يكون مثبتا فيقول «بلى» أو نافيا فيقول «لا» و قسـمه بكلتيهما خلاف العادة، فيرجع ذكرهما معا فى التحديـد الى بيان طرفى الخصومة و المجادلة، و المنظور فيه ذلك، فتدبر جيدا.

ثم إنه لا مجال لتوهم حرمـة صـيغة «لا و اللّه» و «بلى و اللّه» فى غير مورد الجـدال و الخصومـة، إذ ظاهر النصوص أنها فى مقام تفسـير الآيـة الكريمـة، فتكون ظاهرة فى بيان أن المقصود بعض أفراد الجدال و هو الجدال المشـتمل على اليمين الخاص دون مطلق افراده، و لا ظهور لها فى أن الجدال هو هذه الصيغة و لو لم تكن واقعة فى مورد الخصومة. فلاحظ و التفت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۱۷۶

[۱۰- و قتل هوام الجسد]

۱۰- و قتل هوام الجسد، حتى القمل (۲۳۸).

---

(۲۳۸) تعرض فى المتن إلى بيـان حكم قتـل القمـل و نحوه من الهوام و لم يتعرض الى حكم إلقائهـا، فـالبحث يقع فى كلاـ الأـمرين: القتل و الالقاء.

أما قتل هوام الجسد، فقد ذكر فى «المدارك «۱»» أن القول بتحريمه هو المشهور بين الاصحاب سواء كان على الثوب أو الجسد.

و الذى يستدل به على ذلك وجوه:

الأول: ما دل على حرمـة القائها، فانه يـدل بالأولويـة على حرمـة قتله، لان تحريمه إما لأجل حصول الراحة بإلقائه أو لأجل أنه يقتل، و على كل حال فهو يدل بالأولوية على حرمة القتل.

الثاني: عموم قوله عليه السّـلام فى رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديـث- قال: ثمّ «اتق قتل الدواب كلها إلا الأفعى و العقرب و الفأرة ... «۲»».

الثالث: الروايات الخاصة الواردة فى القمل، كـ:

روایة أبی الجارود: قال سأل رجل أبا جعفر علیه السّلام عن رجل قتل قملة و هو محرم قال: «بئس ما صنع، قال: فما فداؤها؟ قال: لا فداء لها «۳»».

و روایة زرارة، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام: «هل یحک المحرم رأسه؟ قال:

یحک رأسه ما لم یتعمد قتل دابة ... «۴»». فان الفرد المتیقن و الظاهر من الدابة هو

---

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۴۳، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۸۱: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۴.

....

القمّل.

و لکن جمیع هذه الوجوه مخدوشة:

أما الأول: فلعدم ثبوت الأولویة بعد عدم العلم بملاک تحریم الإلقاء خصوصا بملاحظة ثبوت الکفارة فی الالقاء دون القتل، فانه یکشف عن ثبوت الفرق بین الموضوعین.

و من العجیب من صاحب الجواهر «۱» فی التزامه بهذا الوجه مع عدم دفعه ما ذکرناه من وجود الفرق من جهة الکفارة.

و أما الثانی: فلانصراف الدابة عرفا مع اطلاقها عن مثل القمّل، فلا یشمله الاطلاق.

و أما الثالث: فلان روایة أبی الجارود و ان کانت تامة الدلالة لکنها ضعیفة السند. و لم یثبت عمل المشهور بها- لو سلم القول بجابریته لضعف السند- لاحتمال استنادهم إلی الوجوه الاخری.

و أمّا روایة زرارة، فلأنه لا یمکن الأخذ بمضمونها لملازمة الحک للالقاء غالبا، مع أن ظاهرها جواز ذلک إذا لم یتحقق القتل و هو ینافی ما دل علی حرمة الالقاء بنحو لا یقبل التشکیک.

ثم إنه لا یصلح الاستدلال علی التحریم بما ورد فی بعض النصوص «۲» من التعبیر ب: «لا ینبغی» لانه لا ظهور له فی التحریم، بل هو ظاهر فی مطلق المرجوحیّة. فلاحظ.

إذن، فلا دلیل علی حرمة قتل القمل و غیره من هوام الجسد، بل ظاهر

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۳۶۷، الطبعة الاولی.

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۷۸: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

....

روایة زرارة، عن أحدهما علیهما السّلام جواز قتل البرغوث و البقّ، إذ جاء فیها: «سألته عن المحرم یقتل البقة و البرغوث اذا رآه؟ قال: نعم «۱»».

و أما روایة معاویة بن عمار، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام ما تقول فی محرم قتل قملة؟ قال: «لا شیء علیه فی القمّل ... «۲»»، فلا یمکن الاستدلال بها علی الجواز إلا بالالتزام بعموم الشیء للکفّارة و التبعة الاخرویة، و لکنه خلاف الظاهر، إذ الظاهر فی مثل هذا

التعبير نفى الكفارة.

و أما إلقاء الهوام، فقد وردت النصوص بتحريمه، ك:

روايـة الحسـين بن أبى العلاء، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّـلام: «لا يرمى المحرم القملة من ثوبه و لا من جسده متعمدا فان فعل شـيئا من ذلک فليطعم مكانها طعاما ... «۳»».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المحرم يلقى عنه الدواب كلها الا القملة فانها من جسده ... «۴»».

و ما دل «۵» على عدم جواز القاء الحلمة عن البعير لانها بمنزلة القملة من جسدک.

و ما دل «۶» على ثبوت الكفارة فى الالقاء.

و لا يعارض هذه الروايات سوى رواية مرّة- مولى خالد- قال: سألت

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۹: من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر/ باب ۷۸: من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

(۴)- المصدر، ح ۵.

(۵)- المصدر/ باب ۸۰: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۶)- المصدر/ باب ۱۵: من ابواب بقية كفارات الاحرام.

و يجوز نقله من مكان الى آخر من جسده (۲۳۹)، و يجوز القاء القراد و الحلم (۲۴۰).

أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن المحرم يلقى القملة، فقال: «ألقوها أبعدها اللّه غير محمودة و لا مفقودة «۱»»، فانها ظاهرة فى جواز الالقاء، و لكنها إن تمت من حيث السند لا بد من طرحها أو تأويلها لمصادمتها للنصوص الكثيرة التى يحصل الاطمئنان بصدور بعضها.

و لا يمكن الجمع العرفى بحمل روايات النهى على الكراهة، لظهور قوله عليه السّلام:

«أبعدها اللّه ...» فى عدم البأس فيه أصلا و هو يصادم نصوصية تلک النصوص لدلالتها على المرجوحية بلا إشكال.

---

(۲۳۹) لعـدم الـدليل على تحريمه لاختصـاصه بغير ذلک، مضافا الى ما فى روايـة معاويـة بن عمار «۲» من الحكم بـالجواز لقوله عليه السّلام: «... و إن أراد أن يحوّل قملة من مكان الى مكان فلا يضرّه».

(۲۴۰) البحث فى القاء القراد و الحلمة فى جهتين:

الأولى: فى القائه عن جسده.

و الثانية: فى القائه عن البعير.

أما القاؤه عن جسـده، فقد ورد النص بتجويزه و هو رواية عبد اللّه بن سـنان، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّـلام: أ رأيت إن وجدت علىّ قراد أو حلمة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۸: من ابواب تروک الاحرام، ح ۶.

(۲)- المصدر، ح ۵.

[۱۱- و يحرم لبس الخاتم للزينة]

۱۱- و يحرم لبس الخاتم للزينة- و يجوز للسّنّة (۲۴۱)-.

أطرحهما؟ قال: نعم، و صغار لهما انهما رقيا في غير مرقاهما «۱»».

و أما القاؤه عن البعير، فظاهر النصوص التفصيل بين القراد، فيجوز القاؤه.

و الحلمة، فلا يجوز، كرواية معاوية بن عمار، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إن ألقى المحرم القراد عن بعيره فلا بأس و لا يلقى الحلمة «۲»».

و لكن ظاهر رواية عبد اللّه بن سعيد، قال: «سأل أبو عبد الرحمن أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يعالج دبر الجمل قال: فقال: يلقى عنه الدواب و لا يدميه «۳»»، جواز القاء الحلمة لانها الفرد الظاهر من لفظ الدواب هاهنا كما لا يخفى.

و يمكن حملها على مورد الضرورة كما هو ظاهر قوله في السؤال «يعالج».

فلاحظ.

---

(۲۴۱) الذي تدل عليه النصوص هو جواز لبس الخاتم من دون تقييد بانه للسنة، كـ:

رواية نجيح، عن أبي الحسن عليه السّلام، قال: «لا بأس بلبس الخاتم للمحرم «۴»».

و رواية محمد بن اسماعيل: «رأيت العبد الصالح و هو محرم و عليه خاتم و هو يطوف طواف الفريضة «۵»». و نحوها روايته الأخرى.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۹: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۸۰: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۶.

(۴)- المصدر/ باب ۴۶: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۵)- المصدر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج‌۲، ص: ۱۸۱

و لبس المرأة الحليّ للزينة و ما لم يعتد لبسه منه على الأولى، و لا بأس بما كان معتادا لها، لكن يحرم عليها اظهاره لزوجها (۲۴۲).

نعم، ورد النهي عن لبسه للزينة في رواية ضعيفة السند و هي رواية مسمع، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام- في حديث- قال: «و سألته أ يلبس المحرم الخاتم؟ قال: لا يلبسه للزينة «۱»».

و لكنها لا تصلح لتقييد المطلقات و إن ذهب المشهور إلى التقييد، لكن لم يثبت أن عملهم كان بالرواية بل لعله كان من جهة استفادتهم مما ورد في الكحل و النظر في المرآة تحريم مطلق ما كان بقصد الزينة.

و مما يؤيد الجواز مطلقا، عمل الامام عليه السّلام و ذلك لعدم امتياز اللبس للزينة او للسنة إلا بالقصد و هو أمر قلبي لا ظاهري، فمن البعيد- جدا- ان يتصدى الامام عليه السّلام لعمل مستنكر ظاهرا و يوجب الجرأة ممن يراه على اللبس بتخيل جوازه مطلقا، إذ ليس من المألوف سؤاله عليه السّلام من كل أحد عن قصده.

و بالجملة: الصناعة لا تساعد على التحريم لاجل الزينة، بل تقتضي الجواز بقول مطلق.

فلو استفاد أحد تحريم مطلق ما يقصد به الزينة ثبت في الخاتم لكنه لا دليل عليه. نعم، تركه أحوط. فتدبر.

---

(۲۴۲) الـذى عليه فتوى البعض تحريم لبس الحلى للمرأة إذا كان للزينة، او لم يكن معتادا لها لبسه، و بدون هذين القيدين يحل لبسه فيحل لها لبس المعتاد لا

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۶: من ابواب تروك الاحرام، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۸۲

....

لأجل الزينة.

أقول: أما تحريم اللبس إذا كان بقصد الزينة، فما يستدل به عليه من النصوص هو رواية محمد بن مسلم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المحرمة تلبس الحلى كله إلا حليّا مشهورا للزينة «۱»».

و لكنها تقيـد الحلال بما إذا لم يكن مشـهورا للزينـة، و لم يقل أحـد بحرمـة الحليّ المشـهور- بمعنى الظاهر-. و عليه فمقتضـى ذلك سقوط الحديث بجميعه عن الحجية و لا معنى الالتزام به فى بعض مدلوله كما عليه الأصحاب.

و عليه، فلا دليل على تقييد ما دل على جواز لبس الحلى بقول مطلق بعدم كونه للزينة.

نعم، روايـة النضـر بن سويـد، عن أبى الحسن عليه السّـلام- فى حديث-: «... و لا تلبس القفازين و لا حليّا تتزين به لزوجها ... «۲»» لا بأس بدلالتها على التقييد لكنها ضـعيفة السـند. و عليه، فان تم ما أشرنا إليه من استفادة تحريم لبس كل ما كان بقصد الزينة فهو، و إلا فالصناعة تقضى بجواز لبس الحلى بقصد الزينة. نعم، هو خلاف الاحتياط.

و أمـا تحريم لبس غير المعتاد، فلم يرد فى النصوص، بل الـذى ورد فى بعض النصوص حليـة لبس ما لم تحـدثه بعـد الإحرام، كرواية حريز، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إذا كان للمرأة حلى لم تحدثه للاحرام لم تنزع حليّها «۳»».

و به يقيّد اطلاق التحريم فى مثل رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۹: من ابواب تروك الاحرام، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر، ح ۹.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۸۳

....

حديث- قال: «المحرمة لا تلبس الحلى و لا المصبغات ... «۱»».

و أما رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا الحسن عليه السّـلام عن المرأة يكون عليها الحلى و الخلخال و المسـكة و القرطان من الـذهب و الورق تحرم فيه و هو عليها و قد كانت تلبسه فى بيتها قبل حجها أ تنزعه اذا أحرمت أو تتركه على حاله؟ قال: «تحرم فيه و تلبسه من غير أن تظهره للرجـال فى مركبها و مسـيرها «۲»». فهى و ان كـان موضوعها المعتاد لبسه، لكن لا دلالـة لها على النهى عن غيره، فإذن ما يسـتفاد من النصوص تحريم لبس الحلى إلا ما كانت تلبسه قبل إحرامها سواء كان للزينـة أولا و سواء كان معتادا أو غير معتاد. فلاحظ جيدا.

هذا، و قد يدعى أن مقتضـى ما ورد من تعليل الحكم بحرمة الاكتحال بالسواد و النظر فى المرآة بانه زينة عموم الحكم لكل ما يكون زينة، كلبس الحلى و الخاتم، فيكون لبسهما محرّما بهذا العموم.

و التحقيق: أنك قد عرفت المناقشة فيما ورد فى الكحل فى دلالته على تعليل الحكم بكون الاكتحال زينة واقعية، بل استظهرنا إلى أن

المقصود بـالتعبير هو بيـان أن المتعارف فى الكحل كونه للزينـة، فيرجع الى تحريم الاكتحال إذا كان بقصـد الزينـة و هو لا يـدل على المطلوب.

و أما ما ورد فى النظر إلى المرآة، فقـد عرفت أن ظاهره الأولى تعليل الحكم بانه زينة واقعا و ان كانت المسامحة و التعبد بتطبيق الزينة على النظر فى المرآة لانه ليس زينة واقعا بل من مقدماتها غالبا، فالدليل يدل على تنزيله منزلة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۹: من ابواب تروك الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۸۴

....

الزينـة. و هـذا يـدل على حرمـة مطلق الزينـة، فان تعليل الحكم بـذلك ظاهر فى حرمـة الموضوع الكلى. فلو لم يدل دليل على تحريم الزينة بقول مطلق فنفس هذا التعليل يكفى فى الدلالة على الحرمة.

و لكن يمكننـا أن نقول: إن المنظور فى التعليـل هو التعليـل بأمر واقعى- لا تعبـدى- و هو أن النظر غالبا يكون لأجل الزينـة باعتبار أن المرآة من مقدماتها، فيحرم النظر لأجل أن المقصود به الزينة. فلا يدل إلا على حرمة النظر إلى المرآة بقصد الزينة. فلا يشـمل ما نحن فيه. و دعوى إلغاء خصوصية هذين الموردين لا شاهد عليها و لا دليل.

و عليه، فلا دليل ينهض على حرمة كل زينة و لا كل ما قصد به التزين.

ثـم إن مـا يحرم على المرآة اظهـاره مـا تلبسـه مـن الحلى للرجـال أعم من الزوج و المحـارم و غيرهم، لظهـور روايـة عبـد الرحمن بن الحجاج المتقدمة فى ذلك و لا وجه لتخصيص الحكم بالزوج فقط كما فى المتن.

و لاـ يختص تحريم الاظهـار بالحلى المحللـة اللبس و هى السابقـة على الاحرام، بل تعم غيرها، لظهور الروايـة فى العموم و أن الاظهار حرام فى نفسه مطلقا، فكانه قال: لبس الحلى المزبورة حلال ما لم يصل الى الاظهار.

و عليه، ففى لبس الحلى بعـد الاحرام إذا أظهرتها للزوج حرمتان حرمة نفس اللبس، و حرمة الاظهار، و إذا أظهرتها لغير المحرم ثلاث حرمات، حرمة اللبس و حرمة الإظهار الإحرامية و حرمة الاظهار للاجانب الذاتية.

هذا تحقيق الكلام فى لبس الحلّى للمرأة و خصوصياته، فالتفت و اعرف.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۸۵

[۱۲- و استعمال دهن فيه طيب]

۱۲- و استعمال دهن فيه طيب، محرّم بعد الاحرام، و قبله اذا كان ريحه يبقى الى الاحرام (۲۴۳).

---

(۲۴۳) الحكم بحرمة استعمال الدّهن الذى فيه طيب بعد الاحرام مما لا اشكال فيه، لأنه من استعمال الطيب و هو محرم كما تقدم.

و أمـا اسـتعماله قبله و كانت رائحته تبقى إلى الاحرام فكـذلك، لوجود النص الخاص الـدال على حرمته معلّلا بانه تبقى رائحته الى ما بعـد الاـحرام، و هو ظـاهر فى أن اسـتعمال الطيب محرّم على المحرم احـداثا أو بقـاء، فلو شـكّك فى قابليـة مـا دل على حرمـة الطيب لتحريم إبقـاء الطيب على المحرم فنفس هـذه الروايـة تـدل على هـذا المطلب، مضافا إلى روايـة حماد بن عثمان «۱» الآمرة بنشر ثوبى الاـحرام الملتقطين للرائحـة من الاـثواب المجمرة، لتـذهب رائحتها. و فى الجملـة: هـذان الحكمان على طبق القاعـدة و من باب حرمـة أصل الطيب، و فى نظرنا أنهما واضحان لا يحتاجان إلى بحث.

و أما الادّهان بما ليس فيه طيب من الأدهان الطيبة الرائحة- يعنى: غير الكريهة- فهو جائز قبل الاحرام و محرّم بعده، لرواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تدهن حين تريد أن تحرم بدهن فيه مسك و لا عنبر من أجل أنّ رائحته تبقى فى رأسك بعد ما تحرم، و أدهن بما شئت من الدهن حين تريد أن تحرم، فاذا أحرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحلّ «۲»». و غيرها.

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۴.

(۲)- المصدر/ باب ۲۹: من ابواب الاحرام، ح ۱.

و كذا ما ليس بطيب- اختيارا- بعد الاحرام، و يجوز اضطرارا (۲۴۴).

و بهذه الرواية يرفع اليد عن عموم رواية معاوية بن عمار «۱» الظاهرة فى كراهة استعمال الدهن بقول مطلق حيث ورد فيها: «... يكره للمحرم الادهان الطيبة الريح إلا المضطر الى الزيت أو شبهه يتداوى به» فان لفظ «يكره» فيها ظاهر فى الكراهة الاصطلاحية لوروده فى مقابل تحريم الطيب بلفظ الحرمة و هو قوله: «و إنما يحرم عليك من الطيب أربعة أشياء المسك و العنبر و الورس و الزعفران غير أنه يكره ...».

و مقتضاه كراهة استعمال الدهن بقول مطلق- و به يرفع اليد عمّا دل بظاهره على حرمة استعمال الدهن، كقوله فى رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام:

«لا تمس شيئا من الطيب و لا من الدهن فى إحرامك ... «۲»» و لولاه لقلنا بحرمة استعمال الدهن بكل نحو من أكل و تدهين و غيرهما مما هو من شئون الدهن.

و بالجملة، رواية الحلبى و غيرها تدل على حرمة التدهين بعد الاحرام فبها يرفع اليد عن عموم رواية معاوية، فتختص الكراهة بغير التدهين و يكون التدهين محرّما. فلاحظ.

(۲۴۴) لرواية معاوية بن عمار المتقدمة و رواية هشام بن سالم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إذا خرج بالمحرم الخراج او الدمّل فليبطه و ليداوه بسمن

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۸.

(۲)- المصدر، ح ۵.

[۱۳- و إزالة الشعر قليله و كثيره]

۱۳- و إزالة الشعر قليله و كثيره (۲۴۵)، و مع الضرورة، لا اثم.

أوزيت «۱»».

و رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السّلام، قال: «سألته عن محرم تشققت يداه. قال: فقال: يدهنها بزيت أو بسمن أو إهالة «۲»» و غيره «۳».

(۲۴۵) ادعى فى «الجواهر «۴»» الاجماع بقسميه عليه، و استدل لتحريم ذلك بقوله تعالى: وَ لٰا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ

«۵». و مفهوم قوله تعالى: فَمَنْ كٰانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيٰامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ «۶».

و لكن للمناقشة فى دلالتهما على الحكم المزبور مجال واسع:

أما الأولى: فهى ظاهرة فى النهى الارشادى، لعدم تحقق الاحلال بحلق الرأس قبل بلوغ الهدى محله و لا ربط لها بالنهى التحريمى، فهى نظير ما يقال: لا تسلم قبل انتهاء أفعال الصلاة، فى مقام بيان أنه لا يتحقق به الاحلال قبل انتهاء الافعال.

و أما الثانية: فهى ظاهرة التفرع على الآية السابقة، فيتضح الكلام فيها.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۱: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر/ باب ۳۱: من ابواب تروك الاحرام.

(۴)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۷۷، الطبعة الاولى.

(۵)- سورة البقرة، ۲: ۱۹۶.

(۶)- سورة البقرة، ۲: ۱۹۶.

....

و لو سلم أنها آية مستقلة، فهى تدل على حلية ما يحرم للمحرم فى حال المرض و اختصاص حرمته بغير حال المرض- كما وردت بذلك بعض النصوص «۱»- أما تعيين المحرّم على المحرم فهى أجنبية الدلالة عليه كما لا يخفى.

فإذن الآيتان أجنبيتان فى دلالتهما عن المدعى.

و على كل حال يمكن استفادة الحكم من النصوص الدالة على تحريم إزالة الشعر فى الموارد المختلفة من البدن، ك:

رواية زرارة بن أعين، قال: سمعت أبا جعفر عليه السّلام يقول: «من نتف إبطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه ناسيا أو جاهلا فليس عليه شى‌ء، و من فعله متعمدا فعليه دم شاة «۲»».

و رواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يحتجم، قال: «لا، إلا أن لا يجد بدا فليحتجم و لا يحلق مكان المحاجم «۳»».

و رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن المحرم هل يصلح له ان يحتجم؟ قال: نعم، و لكن لا يحلق مكان المحاجم و لا يجزه «۴»».

و رواية حريز، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا بأس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق او يقطع الشعر «۵»».

و رواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم كيف يحك

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۴: من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر/ باب ۱۰: من ابواب بقية الاحرام، ح ۶.

(۳)- المصدر/ باب ۶۲: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۱۱.

(۵)- المصدر، ح ۵.

....

رأسه؟ قال: «بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر «۱»».

و رواية عمر بن يزيد، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا بأس بحكك الرأس و اللحية ما لم يلق الشعر ... «۲»».

و هذه النصوص و غيرها و ان كانت واردة فی موارد خاصة كالرأس و الابط و مكان المحاجم، كما انه عناوين خاصة كالحلق و النتف و القطع، لكن من مجموع ذلك يصطاد الحكم الكلی خصوصا بملاحظة تقييد جواز الحجامة بعدم حلق الشعر أو قطعه، فانه ظاهر فی أنه موضوع فی نفسه و إن كان موضوعه خاصا.

و أما ما دل علی عدم قطع شعر اللحية، فهو ضعيف الدلالة علی التحريم لعدم ظهوره فيه، كما يأتی بيانه، و معارض بما دل علی الجواز. و سيأتی التعرض الی شعر اللحية مستقلا، فانتظر.

و هذا كله غير مشكل، إنما الاشكال فی حكم مورد الضرورة الی الحلق فانه لا اشكال فی جوازه لأجل الاضطرار، لأدلة رفع الاضطرار و العسر و الحرج، بل عدم عموم أدلة حرمة الحلق لمورد الضرورة لعدم اطلاق لدليل الحرمة بعد كونها حكما مصطادا من الموارد المختلفة.

و أما ثبوت الفدية عليه، فقيل بوجوبها استنادا إلی الآية الكريمة: فَمَنْ كٰانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيٰامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ، لكن عرفت انها متفرعة علی آية: وَ لٰا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ.

و قد عرفت عدم تضمنها حرمة الحلق و انما الارشاد الی عدم تحقق

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۱: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۷۳: من ابواب تروك الاحرام، ح ۲.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۹۰

....

الاحلال بالحلق قبل بلوغ الهدی محله.

و عليه، فالآية الأخری استثناء من هذا العموم، فتكون دالة علی تحقق الاحلال قبل بلوغ الهدی محله مع المرض او الأذی من الرأس و وجوب الفدية فی هذا الحال، فلا ترتبط بما نحن فيه. و قد وردت بعض النصوص بهذا المضمون.

و أما تطبيق الآية علی ما نحن فيه، كما فی رواية حريز، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «مرّ رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله علی كعب بن عجرة الانصاری و القمّل يتناثر من رأسه (و هو محرم) فقال: أ تؤذيك هوامك فقال: نعم، قال: فأنزلت هذه الآية: فَمَنْ كٰانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذىً مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيٰامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ. فأمره رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله بحلق رأسه و جعل عليه الصيام ثلاثة أيام و الصدقة علی ستة مساكين لكل مسكين مدّان و النسك شاة ... «۱»».

و نحوها مرسلة الصدوق، فهو مشكل لا يمكن الأخذ بظاهره بعد أن عرفت أن الآية لا ترتبط بما نحن فيه.

و لو كانت الرواية بلسان تفسير الآية بما نحن فيه و بيان ان المراد منها ذلك لامكن الالتزام به تعبدا، و لكنها ليست بهذا اللسان.

إذن، فلا بد أن نقول- بدلالة الاقتضاء- بان الانصاری كان محصورا و قد بعث هديه و لم يلتفت الراوی الی هذه الخصوصية. أو نقول بان الرواية مجملة يردّ علمها الی أهلها.

و عليه، فلا دليل علی ثبوت الفدية عند الاضطرار. و الأصل ينفيه. و لكنه أحوط.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۴: من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۹۱

....

ثم إنه بناء على ثبوت الفديـة، فقد حكى عن «المنتهى «۱»» التفصـيل بين الضرر اللاحق من نفس الشعر فلا فدية عليه، كما لو نبت فى عينيه أو نزل شـعر حاجبيه بحيث يمنعه الابصار لأن الشـعر أضـرّ به فكان له إزالـة ضـرره، كالصـيد إذا صاد عليه. و الضـرر اللاحق غير الشعر لكن يتوقف رفعه على حلق الشعر كالقمل و الصداع من الحر، فتثبت الفديهٔ، فانه نظير أكل الصيد فى المخمصة.

و نظيره ما فى «الدروس «۲»» من أنه لو نبت فى عينه شـعر أو طال حاجبه فغطّى عينه فأزاله، فلا فدية، و لو تأذى بكثرة الشـعر فى الحرّ فأزاله فدى.

و لم يسـتوضح صاحب المـدارك «۳» مـا فى المنتهى و ذهب إلى أن المتجه لزوم الفديـة إذا كـانت الازالـة بسـبب المرض أو الأـذى الحاصل فى الرأس مطلقا لاطلاق الآية الشريفة. و وافقه فى «الجواهر «۴»».

و لكن من الممكن توجيه كلاـم المنتهى: بـان ظاهر الآيـة الكريمـة كون الموضوع هو الأذى فى الرأس و هو لا يعم ما إذا كان الأذى بنفس الشـعر، بل يختص بما إذا كان الأذى من عارض فيه يزول بالحلق، فما ذكره فى المنتهى متجه، إذ لا دليل على ثبوت الفديـة فى غير هذا المورد لانحصار دليلها بالآية الكريمة.

ثم انه لو اسـتفدنا حرمـة إزالـة الشـعر قليله و كثيره، فلا عموم للحكم لمثل شـعر اللحيـة الساقط بوضع اليـد أو العبث بها، بل هكذا غير اللحية كالرأس. إذ غاية ما يستفاد هو حرمة النتف او القطع او الحلق بالآلة و نحوها من الاسباب

---

(۱)- الحلى، العلامة الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ۲: ص ۷۹۳، الطبعة الحجرية.

(۲)- الشهيد الاول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ۱: ص ۳۸۳، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

قمّى، سـيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج۲، ص: ۱۹۱

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۵۳، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۴)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۸۰، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۹۲

....

المتعارفة للازالة، أما العبث المستلزم للسقوط فلا تستفاد حرمته من الموارد المختلفة.

هذا مع ما دل على الجواز، ك:

روايـة الحسن بن هـارون، قـال: قلت لأـبى عبـد اللّه عليه السّـلام: «إنى أولع بلحيتى و انـا محرم فتسـقط الشـعرات، قـال: إذا فرغت من احرامك فاشتر بدرهم تمرا فتصدق به فان تمرة خير من شعرة «۱»» فان ظاهرها تقريره عليه السّلام لذلك و عدم ردعه عن العبث.

و رواية المفضل بن عمر، قال: «دخل الساجى على أبى عبد اللّه عليه السّـلام فقال: ما تقول فى محرم مسّ لحيته فسـقط منها شعرتان؟ فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام لو مسست لحيتى فسقط منها عشر شعرات ما كان علىّ شىء «۲»».

و أمـا مـا دل على الإطعـام، فلا ظهور له فى التحريم و لا على لزوم الكفارة بل هو ظاهر فى الأمر بالإطعام من باب أنه صدقـة مسـتحبة

خصوصا بملاحظة التعليل فى روايـة الحسن بن هارون. و بملاحظة عدم تعيين مقدار الاطعام فى بعض النصوص بل قال عليه السّـلام: «يطعم شيئا» مع أنها معارضة برواية المفضل.

فراجع تعرف.

يبقى الكلام فى جهات:

الأولى: فى جواز قطع المحرم شعر غيره. و أدعى الاجماع على عدم جواز إزالة شعر غيره المحرم.

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۶: من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۹۳

....

و أضاف صاحب الجواهر «۱» الى الاجماع دعوى ما يفهم من الأدلة من عدم جواز وقوع ذلك من أى مباشر كان.

أقول: محل البحث هو حرمـة إزالـة المحرم شـعر غيره المحرم من جهـة كونه محرما، بحيث لو كان محلا لم يكن عليه حراما. فمصـب الحرمة المبحوث عنها هو الحالق لا المحلوق منه.

و ما ذكره من ان المفهوم من الأدلـة عـدم جواز وقوع ذلك من أىّ مباشـر كان لا يرتبط بـذلك، لانه يقتضـى أن حلق الشـعر المحرّم على المحرم أعم من الحلق بنفسه أم بغيره و هو صـحيح لإسـناد الحلق إليه، لكنه لاـ يثبت حرمـة الحلق على الحـالق بـل على المحلوق منه، و لـذا لو كـان الحـالق محلاـ كان حراما على المحرم المحلوق منه. فما ذكره خلط، إذ لا بـد من اسـتفادة عموم المتعلق للحلق من الدليل لا عموم جهة الصدور للمباشرة و التسبيب.

و أما الاجماع، فلا يمكن الاعتماد عليه بعد استدلال صاحب الجواهر لاحتمال استناد المجمعين إليه.

و أما أخـذ المحرم من شـعر الحلال، فقـد ورد النص بالنهى عنه، و هو روايـة معاويـة بن عمار، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «لا يأخذ المحرم من شعر الحلال «۲»». و منه يمكن دعوى الاطمئنان بحرمة أخذ شعر المحرم للأولوية، فتأمل.

الثانية: لو قطع ما فيه الشعر، كما لو قطع يده النابت عليها الشعر لا اشكال فى عدم ثبوت حكم قطع الشعر لعدم صدق قطع الشعر عليه.

الثالثة: قد عرفت انه لو وضع يده على لحيته فوقع منها شعر لا اشكال فى

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۸۱، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۳: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۹۴

[۱۴- و تغطية الرأس]

۱۴- و تغطية الرأس (۲۴۶)، و فى معناه الارتماس.

جوازه، و مثله فى عدم الاشكال فيما لو وقع الشعر المنفصل اللاصق باللحية، لعدم صدق القطع و نحوه فيه، فالحكم فيه أوضح.

و بناء على عدم جواز قطع شعر اللحية بالعبث فيها، لو شك فى ان الساقط هل كان نابتا، فانقطع. أو كان لاصقا فوقع؟

فقد استقرب فى «الدروس «۱»» ثبوت الفديـة، و لعله لاستصـحاب عـدم الانفصال الى حين وضع اليد. لكنه لا يثبت القطع و نحوه مما هو موضوع الفدية إلا بالأصل المثبت و هو غير حجة.

فالصحيح عدم ثبوتها لأصالة البراءة فتدبر جيدا. و تأمل و اللّه سبحانه الموفق.

---

(۲۴۶) هذا الحكم لا اشكال فيه فى الجملة، و فى «الجواهر «۲»»: «بلا خلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه».

و تدل عليه النصوص الكثيرة البالغة حد الاستفاضة، ك:

رواية عبد اللّه بن ميمون، عن جعفر، عن أبيه عليه السّلام، قال: «المحرمة لا تتنقب لان إحرام المرأة فى وجهها و احرام الرجل فى رأسه «۳»».

و رواية حريز، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن محرم غطّى رأسه ناسيا، قال:

---

(۱)- الشهيد الاول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ۱: ص ۳۸۳، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۸۲، الطبعة الاولى.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

....

«يلقى القناع عن رأسه و يلبى و لا شىء عليه «۱»».

و رواية زرارة، قال: قلت لأبى جعفر عليه السّلام: «المحرم يريد أن ينام يغطّى وجهه من الذباب قال: نعم، و لا يخمر رأسه ... «۲»».

و رواية الحلبى: أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يغطّى رأسه ناسيا أو نائما.

فقال: «يلبّى إذا ذكر «۳»».

و رواية عبد اللّه بن سنان، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «لأبى و شكا إليه حرّ الشمس و هو محرم و هو يتأذى به، فقال: ترى أن أستتر بطرف ثوبى؟

قال: لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك «۴»».

و الكلام يقع فى جهات:

الأولى: ان المراد بالرأس هل هو منابت الشعر حقيقة أو حكما، أو أنه مطلق ما فوق الرقبة؟ ذهب لكل فريق.

و الظاهر من الأدلة هو الأول و يجدى تحقيق ذلك بالنسبة الى غير المنابت من أجزاء الرأس بناء على أن ستر البعض كستر الكل.

لكن الظاهر أنه ليس فى تحقيقه مزيد أثر، إذ لا اشكال فى حرمة تغطية منابت الشعر و الأذنين للدليل الخاص عليهما. و أما غيرهما فلا اشكال فى عدم حرمة ستره، إذ لم يقل أحد بوجوب ستره. و السيرة على خلافه.

الثانية: هل المحرّم ستر مجموع الرأس أو يحرم ستر بعضه أيضا؟ يستدل على

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۵: من ابواب تروك الاحرام، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۶۷: من ابواب تروك الاحرام، ح ۶.

(۴)- المصدر، ح ۴.

....

الثانی بوجهین:

الأول: ما دل علی عدم تغطیهٔ الاذنین و هو روایهٔ عبد الرحمن قال: «سألت أبا الحسن علیه السّلام عن المحرم یجد البرد فی اذنیه یغطّیهما؟ قال: لا «۱»».

الثانی: روایهٔ عبد اللّه بن سنان المتقدمهٔ فان اطلاق قوله «ما لم یصبک رأسک» یشمل إصابهٔ البعض.

و الأخیر لا بأس بالاستدلال به. و أما الأول فهو یتوقف علی استفادهٔ أن المنع عن الأذنین لا لموضوعیتهما بل إما لاجل أنهما جزء الرأس أو لأن تغطیتهما لازمهٔ عادهٔ لتغطیهٔ بعض الرأس و کلاهما محل منع. أما الأول فواضح، و أما الثانی فلإمکان تغطیهٔ الأذنین وحدهما عادهٔ.

و علی کل، فقد ظهر حرمهٔ تغطیهٔ الاذنین لهذه الروایهٔ.

الثالثهٔ: هل تحرم تغطیهٔ الرأس بکل شیء و لو لم یکن معتادا، کالطین و الحناء و نحوهما. أو تختص الحرمهٔ بالتغطیهٔ بما هو معتاد، کالثوب و القناع و الخمار و العمامهٔ؟

ذهب فی «الجواهر «۲»» إلی الأول مدعیا عدم وجدان الخلاف فیه.

و لم یستوضحه فی «المدارک «۳»» بدعوی أن المنهی عنه فی النصوص تخمیر الرأس و وضع القناع علیه و ستره بالثوب و نحوه لا مطلق الستر، بل لو تعلق النهی بالستر فلا بد من حمله علی الفرد المتعارف.

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۵۵: من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۳۸۴، الطبعهٔ الاولی.

(۳)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۵۴، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۱۹۷

....

و استدل صاحب الجواهر «۱» بوجوه:

الأول: اطلاق قوله علیه السّلام «احرام الرجل فی رأسه».

الثانی: ما ورد فی استثناء عصام القربهٔ، مع انه لیس مما یعتاد الستر به، فهو ظاهر فی دخوله فی المستثنی منه.

الثالث: ما ورد من المنع عن تغطیهٔ المرأهٔ وجهها بالمروحهٔ بناء علی أنه لیس متعارفا لتساویهما فی ذلک و ان اختلف موضع الاحرام.

الرابع: ما ورد من المنع عن الارتماس فی الماء و إدخال الرأس فیه بناء علی أنه من باب تغطیهٔ الرأس.

و فی جمیع هذه الوجوه نظر:

أما الأول: فلانه لا دلالهٔ للنص إلا علی أن موضع الاحرام هو الرأس أما ما به یتحقق الاحرام و ما هو الاحرام فلا نظر للنص إلیه، کما لا یخفی.

و أما الثانی: فلأن الاستدلال به یتوقف علی أحد أمرین: إما کون تجویز عصام القربهٔ من باب الاستثناء أو أنه جائز بلحاظ مورد الضرورهٔ، فیدل علی عدم جوازه فی غیرها. و کلاهما محل إشکال بل منع، إذ لا ظهور للنص فی کونه استثناء بل وقع مورد السؤال رأسا. کما لا ظهور له فی الاختصاص بمورد الاضطرار، إذ التعلیق علی الاستسقاء لم یرد فی کلام الامام علیه السّلام بل فی کلام السائل.

فغایهٔ ما فی الأمر أن الحکم موضوعه أو القدر المتیقن منه مورد الاضطرار أما أنه مختص به لا یتعداه إلی غیره فلا دلالهٔ للنص علیه، و هو روایهٔ محمد بن مسلم، انه سأل أبا عبد اللّه علیه السّلام عن المحرم یضع عصام القربهٔ علی رأسه إذا

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۸۲، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۹۸

....

استسقى؟ فقال: «نعم «۱»». هـذا مضافا إلى أنه لم يثبت ان عصام القربـة من الغطاء غير المتعارف بل هو غالبا يكون من الجلد و تغطية الرأس به متعارفة.

و أمـا الثـالث: فلم يثبت ان التغطيـة بالمروحـة غير متعارفـة، مع انه لاـ دليل على تساوى الرجل و المرأة فى كل محرم و انما الاختلاف بينهما فى الموضع.

و أمـا الرابع: فلاـ ظهور للـدليل فى أن حرمـة الارتماس من باب انه تغطيـة للرأس، بل يحتمل ان يكون لموضوعيته خصوصا بملاحظة عطف المحرم على الصائم، فان تحريم الارتماس ليس من باب أنه تغطية للرأس.

و عليه، فالأقرب اختصاص الحكم بالمعتاد لعدم الدليل على عموم الحكم لغيره.

ثم إنه ألحق بالتغطية الارتماس. و تحريمه لا اشكال فيه للنصوص الكثيرة الدالة عليه، ك:

رواية عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث-: «... و لا ترتمس فى ماء تدخل فيه رأسك «۲»».

و رواية حريز، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «و لا يرتمس المحرم فى الماء و لا الصائم «۳»».

و قد عرفت انه لا ظهور للنصوص فى أنه فى معنى التغطية، بل هو موضوع مستقل. فما ذكره فى المتن غير متجه.

ثم إنه هل تحرم إفاضة الماء على الرأس أولا؟

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۷: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۵۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۱۹۹

....

أما بناء على حرمة الارتماس من باب أنه موضوع مستقل، فلا دليل على تحريمه، لانه ليس ارتماسا.

و أما بناء على حرمته من باب أنه تغطية و تعميم التغطية للتغطية بغير المتعارف، فقد يتخيل أنه تغطية، إذ لا يعتبر فى التغطية ستر الرأس بحيث لا تصدق بالشفاف كالزجاج.

لكن الحق أنه لا تشمله حرمة التغطية، لظهور الدليل فى حرمة التغطية المتعارفة و إن عممنا الحكم الى ما به التغطية.

و بالجملة: الحكم ثابت للتغطية المتعارفة من حيث الكيفية و ان كان عاما للتغطية بغير المتعارف.

هذا كله مع وجود النص الخاص على جوازه و هو قاطع للخصومة، ك:

رواية حريز، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام: «قال: إذا اغتسل المحرم من الجنابة صب على رأسه الماء يميز الشعر بأنامله بعضه من بعض «۱»».

و رواية يعقوب بن شعيب، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يغتسل فقال: «نعم، يفيض الماء على رأسه و لا يدلكه «۲»».

الرابعة: فى جواز ستر الرأس باليد، و قد وجّه الجواز بوجوه:

منها: عدم صدق الستر على الستر باليد و لذا لا يجزى ستر العورة باليد فى الصلاة.

و فيه: منع ذلك كما يشهد به الوجدان و الاستعمال الكثير. و عدم إجزاء ستر العورة باليد فى الصلاة لأجل الدليل الخاص لا لأجل عدم صدق الستر.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۵: من ابواب تروك الاحرام، ح.

(۲)- المصدر، ح ۱.

....

و منها: بداهة جواز الوضوء فى حال الاحرام مع ملازمته لستر بعض الرأس باليد بواسطة المسح.

و فيه: ان المعتبر فى صدق التغطية هو الاستقرار، فستر الرأس باليد بواسطة المسح غير المستقر لا يعدّ تغطية، و لم يثبت جواز المسح بنحو الاستقرار.

و منها: رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا بأس أن يضع المحرم ذراعه على وجهه من حرّ الشمس و لا بأس ان يستر بعض جسده ببعض «۱»».

و فيه: انه لم يعلم ان المقصود فى موضوع الحكم هو التغطية، بل يمكن ان يكون المراد هو التظليل، فلا يرتبط بما نحن فيه.

فالأولى ان يقال: انه لا يحرم ستر الرأس باليد لعدم كونه سترا بالمتعارف، و لو سلم عموم الحكم لتغطية الرأس لغير المتعارف فلا يشمل التغطية باليد، لان العموم المزبور فهم من تتبع الموارد و من عدم القول بالفصل، فهو عموم اصطيادى، فلا يكون حجة فى مورد الشك بل حاله حال الاجماع يؤخذ به فى القدر المتيقن.

و مع وجود القول الكثير بحلية الستر باليد لا يمكننا دعوى عدم القول بالفصل و إلغاء الخصوصية، فلاحظ و تأمل.

الخامسة: فى حكم تغطية الوجه، و فى «الجواهر «۲»» ان المشهور جوازه، و حكى الاجماع عليه. و الوجه فى استفادة التحريم رواية الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المحرم اذا غطّى وجهه فليطعم مسكينا فى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۷: من ابواب تروك الاحرام، ح ۳.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۸۷، الطبعة الاولى.

....

يده «۱»».

و لكن فى قبال هذه الرواية ذكر للجواز وجوه:

منها: قوله عليه السّلام فى رواية عبد اللّه بن ميمون: «... لأنّ احرام المرأة فى وجهها و احرام الرجل فى رأسه «۲»»، فان التفصيل قاطع للشركة.

و منها: ما ورد من جواز مسح الوجه بالمنديل بعد الوضوء، كرواية منصور بن حازم، قال: «رأيت أبا عبد اللّه عليه السّلام و قد توضأ و هو محرم ثم أخذ منديلا فمسح به وجهه «۳»».

و منها: ما ورد من جواز تغطيته عند النوم من الذباب، كرواية زرارة: قال:

قلت لأبى جعفر عليه السّلام: «الرجل المحرم يريد أن ينام يغطى وجهه من الذباب قال:

نعم، و لا يخمر رأسه ... «۴»».

و منها: ما ورد فی جواز تغطیته إلی الأنف، کروایـة معاویـة بن عمار، عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام، قال: «یکره للمحرم ان یجوز بثوبه فوق أنفه، و لا بأس أن یمد المحرم ثوبه حتی یبلغ أنفه «۵»».

و فی الجمیع نظر.

أما الأول: فلأن الظاهر من التفصـیل بلحاظ موارد المشقة من الاحرام فان الغالب فی المرأة تغطیته وجهها و فی الرجل تغطیة رأسه. أما وجهه فالغالب فیه ان یکون مکشوفا فلا مئونة کبیرة فی تحریم ستره.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۵۵: من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر/ باب ۶۱: من ابواب تروک الاحرام، ح ۳.

(۴)- المصدر/ باب ۵۵: من ابواب تروک الاحرام، ح ۵.

(۵)- المصدر/ باب ۶۱: من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

....

و أما الثانی: فلأن المسـح بالمنـدیل لا یعد تغطیة عرفا، لعدم اسـتقراره، کما انه لا ظهور له فی مسح تمام الوجه دفعة واحدة بل الغالب تحقق المسح تدریجا.

و أما الثالث: فلظهورها فی الجواز فی مورد النوم و الضـرورة و هی أذیـة الذباب، کما تصـرح بعض النصوص فی أن الذباب یمنعه من النوم.

و یمکن أن یستفاد من هذه النصوص تحریم تغطیة تمام الوجه، فان السؤال بالکیفیة المخصوصة ظاهر فی أن المرتکز فی ذهن السائل حرمة التغطیة، و قد قرره علیه السّلام، فیکون هذا وجها آخر للتحریم یضاف إلی روایة الحلبی.

و أما الرابع: فهو انما یدل علی جواز ستر بعض الوجه. و موضوع الکلام ستر جمیعه.

و أما ما ورد من جواز نوم المحرم علی وجهه، کروایة الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام، قال: «سألته عن المحرم ینام علی وجهه و هو علی راحلته [زامله، زاملته خ ل] قال: لا بأس بـذلک «۱»»، فلا یـدل علی جواز التغطیة لان النوم علی الوجه لیس تغطیة، مضافا إلی أن موضوعهـا خصوص مورد النوم. مع أنه یمکن أن یسـتفاد من السؤال المـذکور أن تحریم التغطیـة أمر مرتکز فی ذهن السائـل و قد قرره الامام علیه السّلام و لم ینبهه علی الجواز، و التقریر حجة.

و علیه، فالصـناعة تقتضـی القول بحرمـة ستر جمیع الوجه للرجـل، لروایـة الحلبی و للتقریر المسـتفاد من السؤال فی الموارد المتعـددة، فلاحظ.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۶۰: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

و لو غطّی رأسه ناسیا، ألقی الغطاء واجبا، و جدّد التلبیة استحبابا (۲۴۷). و یجوز ذلک للمرأة (۲۴۸).

---

(۲۴۷) أما لزوم إلقاء الغطاء، فیقتضـیه مضافا الی النص الخاص- و هو روایـة حریز المتقدمـة-، عموم تحریم التغطیة للمحرم للابتداء و الاستدامة.

و أما استحباب التلبية، فيقتضيه روايتا حريز و الحلبى المتقدمتان، و ظاهر هما الوجوب.

و لكن قيل: انه لا قائل به، و لكن فى «الجواهر «۱»» أنه حكى عن ظاهر الشيخ و ابنى حمزة و سعيد.

و على كل، فان حصل الاطمئنان بعدم إرادة الظهور فهو، و إلا فالمتعين القول بوجوب التلبية.

و لا يخفى انه لا وجه للاستدلال على الاستحباب بانه فعل ما يتنافى مع الاحرام، فانه وجه استحسانى لا ينهض لإثبات الحكم الشرعى. فالتفت.

(۲۴۸) يعنى تغطية الرأس بلا خلاف، كما فى «الجواهر «۲»»، لعدم ما يقتضى التحريم لاختصاص النصوص الدالة على التحريم بالرجل، إذ لا وجه لدعوى عموم لفظ «المحرم» الوارد فى النصوص المتقدمة للمرأة، فانه ظاهر فى الرجل و احتمال الخصوصية موجود.

و حمله على الجنس إنما هو فى الاحكام التى لا يختلف فيها الرجل مع المرأة لا ما يحتمل فيه الاختلاف.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۸۹، الطبعة الاولى.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۸۹، الطبعة الاولى.

لكن عليها أن تسفر عن وجهها (۲۴۹). و لو اسدلت قناعها على رأسها الى طرف انفها جاز.

---

(۲۴۹) ادعى فى «الجواهر «۱»» الاجماع بقسميه على عدم جواز تغطية المحرمة وجهها، و هو فى الجملة مسلم.

و التحقيق: ان من النصوص ما ورد فى النهى عن النقاب و البرقع.

و منها ما ورد فى تجويز إسدال الثوب على وجهها مع الاختلاف فيها من حيث الحد من دون تناف بينها.

و ينبغى ذكر كل الأخبار و الحديث عن كل واحد منها و هى:

رواية عبد اللّه بن ميمون، عن جعفر، عن أبيه عليهما السّلام، قال: «المحرمة لا تتنقب لان احرام المرأة فى وجهها و احرام الرجل فى رأسه «۲»».

و رواية عيص بن القاسم، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث-: «كره النقاب- يعنى للمرأة المحرمة- و قال تسدل الثوب على وجهها، قلت: حدّ ذلك إلى أين؟ قال: إلى طرف الأنف قدر ما تبصر «۳»».

و رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «مرّ أبو جعفر عليه السّلام بامرأة متنقبة و هى محرمة فقال: أحرمى و أسفرى و أرخى ثوبك من فوق رأسك فانك أن تنقبت لم يتغير لونك. قال رجل: إلى أين ترخيه؟ قال: تغطى عينها قال: قلت:

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۳۸۹، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۲.

....

تبلغ فمها؟ قال: نعم، «۱»».

و رواية أحمد بن محمد (بن أبى نصر خ)، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «مرّ أبو جعفر عليه السّلام بامرأة محرمة قد استترت

بمروحة فأماط المروحة بنفسه عن وجهها «۲»».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تطوف المرأة بالبيت و هى متنقبة «۳»».

و رواية حريز، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «المحرمة تسدل الثوب على وجهها الى الذقن «۴»».

و رواية زرارة، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «ان المحرمة تسدل ثوبها الى نحرها «۵»».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، أنه قال: «تسدل المرأة الثوب على وجهها من أعلاها إلى النحر اذا كانت راكبة «۶»».

و رواية يحيى بن أبى العلاء، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «انه كره للمحرمة البرقع و القفازين «۷»».

و رواية سماعة، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «أنه سأله عن المحرمة فقال: إن مرّ بها

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۴.

(۳)- المصدر، ح ۵.

(۴)- المصدر، ح ۶.

(۵)- المصدر، ح ۷.

(۶)- المصدر، ح ۸.

(۷)- المصدر، ح ۹.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۰۶

....

رجل استترت منه بثوبها و لا تستتر بيدها من الشمس «۱»».

و قد ورد فى المنع عن البرقع روايات متعددة، فراجع.

أقول: الرواية الأولى تكفلت النهى عن التنقب و علته بان إحرام المرأة فى وجهها، و مقتضى التعليل عموم النهى لكنه مجمل المراد، إذ ...

يحتمل أن يراد به تعليل جهة الستر فى النقاب، فيعم الحكم كلّ ساتر.

و يحتمل أن يراد به تعليل جهة ما فى لبس النقاب، من مظاهر الترفه و الجلال المرغوب عنه فى حال الاحرام- كما يظهر من ملاحظة بعض الموارد كلبس المخيط-، فيعم ما يكون مثل النقاب من هذا القبيل و لا يعم كل ساتر.

و على الأول، يتنافى مع تحليل الاسدال دون الثانى لعدم كون مظهر الاسدال من مظاهر الجلال، بل فيه من المشقة على المرأة، و بالخصوص غير المعتادة ما لا يخفى.

و أما الرواية الثانية، فقد جمعت بين كراهة النقاب و جواز إسدال الثوب، و لعل وجهه ما تقدم من أن فى إسدال الثوب من المشقة فى مقام النظر و المشى ما ليس فى النقاب، فتحريم النقاب من جهة الترفه. هذا مع عدم ظهور الكراهة فى التحريم.

و أما قوله عليه السّلام: «بقدر ما تبصر»، فلعل المراد منه إسدال الثوب إلى طرف الأنف الأعلى غير المانع من الابصار، و إلا فلا يظهر له وجه لو اريد منه طرف الأنف الأسفل لعدم إبصارها إلا برفع الثوب أو الانحناء برأسها و معه يتحقق الابصار و لو أسدلت الثوب الى ذقنها.

و أما الرواية الثالثة، فيمكننا ان نقول: أنها من المجملات، للأمر فيها

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۴۸: من ابواب تروک الاحرام، ح ۱۰.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۲۰۷

....

بالاسفار و تجویز ارخاء الثوب الی الأنف المنافی له، کما أنه یتنافی مع التعلیل؛ بأنک إن تنقبت لم یتغیر لونک، لسریانه فی مورد الإرخاء لاستتارها عن الشمس و الهواء، إلا أن یقال أن لصوق النقاب بالوجه یمنع من وصول الغبار و الهواء الحار إلیه دون الإرخاء، لعدم لصوقه بالوجه بنحو یمنع من تخلل الهواء و الغبار.

و أما الروایهٔ الرابعهٔ، فلا ظهور لها فی التحریم لأنه فعل، بل انما یدلّ علی المرجوحیهٔ.

ثم إنه لم یعلم کون الاستتار بنحو التغطیهٔ، بل یمکن أن یکون بنحو التظلیل الجائز للمرأهٔ جزما.

و أما الروایهٔ الخامسهٔ، فهی تنهی عن التنقب و لا عموم لها.

و أما الروایات السادسهٔ، و السابعهٔ، و الثامنهٔ، فهی تدل علی جواز الاسدال و الاختلاف بینها لا یوجب التنافی بینها إذ ظاهر الکل أن جمیع الانحاء جائز.

و أما تقیید الإسدال فی روایهٔ معاویهٔ بحال الرکوب، فلا مفهوم له، إذ الظاهر انه تقیید الموضوع بلحاظ أن الإسدال یحتاج، إلیه فی الطریق غالبا لا عند التوقف و فی الخباء.

و أما الروایهٔ التاسعهٔ و نحوها مما دل علی کراههٔ او حرمهٔ البرقع، فلا عموم له و لم یعلم أنه من جههٔ التغطیهٔ، بل یحتمل قویّا ان یکون وجهه ما فی التبرقع من الحشمهٔ و الوقار و إلا فکیفیهٔ ستره لا تختلف عن ستر الثوب بالإسدال.

و أما العاشرهٔ، فهی تقتضی جواز الستر بالثوب عند مرور الأجنبی و لا تنفی الجواز عن غیر هذا المورد، کما أنها تتکفل النهی عن الاستتار بیدها من الشمس، و هو مما لا یلتزم به أحد، بل هو جائز بحسب النصوص.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۲۰۸

....

و بالجملهٔ، لا یمکننا أن نستفید من هذه النصوص حرمهٔ تغطیهٔ الوجه بقول مطلق کی نقع فی مشکلهٔ الجمع بینها و بین ما دل علی جواز الإسدال الملتزم به لدی الاصحاب، بل الذی نستفیده مرجوحیهٔ أمرین لا اکثر و هما النقاب و البرقع، إذ لا عموم یدل علی التحریم. کما انه یستفاد منها جواز الاسدال بقول مطلق، و أما غیرها فلا دلیل علی حرمته.

و اذا عرفت ذلک، فلا موقع للبحث حینئذ عن بعض الجهات المترتبهٔ علی القول بحرمهٔ التغطیهٔ بعنوانها، کالبحث عن جواز الستر بغیر المعتاد کالطین، و البحث عن جواز ستر البعض، و البحث عن جواز الستر بالید.

ثم إنه بناء علی حرمهٔ التغطیهٔ بقول مطلق یقع التزاحم بین حرمهٔ ستر الوجه و وجوب ستر الرأس فی الصلاهٔ، لتوقف عدم ستر الوجه علی کشف شیء من الرأس و هو یتنافی مع وجوب ستر الرأس فی الصلاهٔ.

و قد ذهب فی «الجواهر «۱»» إلی أن المتجه هو التخییر إن لم ترجح الصلاهٔ بکونها أهم و أسبق حقا.

و لا یخفی أنه لم یعرف ما المراد بالأسبقیهٔ هل أسبقیهٔ التشریع أم التکلیف، مع أن الأسبقیهٔ لیست من المرجحات کما حققناه فی باب التزاحم. و أما الأهمیهٔ فهی لو سلمت فبالنسبهٔ إلی أصل الصلاهٔ لا بخصوصیاتها، فمن الممکن ان تکون هذه الخصوصیهٔ بلحاظ الحج أهم. فالمتجه هو التخییر بلا توقف.

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۳۹۴، الطبعهٔ الاولی.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۰۹

[۱۵- و تظليل المحرّم عليه سائرا]

۱۵- و تظليل المحرّم عليه سائرا (۲۵۰)، و لو اضطر لم يحرم. و لو زامل عليلا أو امرأة، اختصّ العليل و المرأة بجواز التظليل.

---

(۲۵۰) الظاهر أن هذا القيد حقه أن يرجع لكل من التظليل و المحرم لا خصوص المحرم لجواز سير المحرم مع استقرار الظل.

و على كل حال، فقد انعقد الاجماع على حرمة التظليل فى الجملة و لم ينسب الخلاف إلا إلى الاسكافى «۱» من المتقدمين و صاحب الذخيرة «۲» من المتأخرين.

و معقد الاجماع هو كون المحرم فى حال ركوبه تحت ظلال المحمل و نحوه و أما الخصوصيات الأخرى فهى محل كلام.

و قد استدل على تحريمه بالنصوص و هى كثيرة و يمكننا ان نوزّعها إلى طوائف:

الأولى: ما تكفل النهى عن ركوب القبة و الكنيسة، ك:

رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السّلام، قال: «سألته عن المحرم يركب القبة؟

فقال: لا. فقلت فالمرأة المحرمة؟ قال نعم، «۳»».

و رواية هشام بن سالم، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يركب فى الكنسية؟ قال: «لا، و هو فى النساء جائزة «۴»».

الثانية: ما تكفل النهى عن التظليل و التستر من الشمس، ك:

---

(۱)- حكاه عنه العلامة رحمه اللّه فى «مختلف الشيعة» (ج ۴: ص ۸۳).

(۲)- السبزوارى، العلامة محمد باقر: ذخيرة المعاد، ص ۵۹۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۴: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۱۰

....

رواية إسحاق بن عمار، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: سألته عن المحرم يظلّل عليه و هو محرم؟ قال: «لا، إلا مريض او من به علة و الذى لا يطيق حرّ الشمس «۱»».

و روايـة إسـماعيل بن عبد الخالق، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّـلام: «هل يسـتتر المحرم من الشـمس؟ فقال: لا، إلا أن يكون شـيخا كبيرا. او قال: ذا علة «۲»».

الثالثـة: مـا ورد فى مقام ردّ مثل أبى يوسف حين استـهزأ بالفرق بين ظلّ المحمل و ظلّ الخباء حيث لا يجوز الأول و يجوز الثانى، من الاسـتدلال بفعل النبى صلّى اللّه عليه و آله، كرواية محمد بن الفضيل و بشير [بشر، خ ل] بن اسماعيل، قال: «قال لى محمد ألا اسرك [أبشّرك، خ ل] يا ابن مثنى؟ فقلت: بلى، فقمت إليه، فقال:

دخل هذا الفاسق آنفا فجلس قبالة أبى الحسن عليه السّلام ثم أقبل عليه فقال: يا أبا الحسن، ما تقول فى المحرم يستظل على المحمل؟ فقال له: لا، قال: فليسـتظل فى الخباء؟ فقال له: نعم، فأعاد عليه القول شـبه المسـتهزئ يضحكك يا أبا الحسن فما فرق بين هذا؟ فقال: يا أبا يوسف، إن الدين ليس بقياس كقياسـكم أنتم تلعبون إنا صـنعنا كما صـنع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و قلنا كما قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله كان رسول اللّه صـلّى اللّه عليه و آله يركب راحلته فلا يسـتظل عليها و تؤذيه الشمس فيستر بعض جسده ببعض و

ربما يستر وجهه بيده و اذا نزل استظل بالخباء و فى البيت و بالجدار «۳»».

الرابعة: ما ورد فى ثبوت الكفارة مع التظليل، ك:

رواية على بن محمد، قال: كتبت إليه: «المحرم هل يظلل على نفسه إذا آذته

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۴: من ابواب تروك الاحرام، ح ۷.

(۲)- المصدر، ح ۹.

(۳)- و المصدر، ج ۹/ باب ۶۶: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

....

الشمس او المطر أو كان مريضا أم لا، فان ظلل هل يجب عليه الفداء أم لا؟

فكتب: يظلل على نفسه و يهريق دما إن شاء اللّه «۱»».

و رواية على بن جعفر، قال: سألت أخى عليه السّلام: «أظلل و أنا محرم؟ فقال: نعم، و عليك الكفارة، قال: فرأيت عليّا إذا قدم مكة ينحر بدنة لكفارة الظل «۲»».

أقول: غاية ما نستفيده من مجموع أخبار المسألة هو تحريم ركوب مثل القبة مما يكون من مظاهر الجلال و العظمة و لزوم بروزه، أما تحريم الاستظلال بقول مطلق، فلا يستفاد من هذه النصوص.

بيان ذلك: ان معقد الاجماع كما عرفت هو حرمة كون المحرم فى حال ركوبه تحت ظل المحمل و نحوه، و يبعد كون هذا لأجل حرمة التظليل، بعد الفرق بين حال الركوب و حال السير فانه يجوز أن يكون تحت ظل المحمل، و بعد الفرق بين كون الظل على الرأس أو كونه جانبيّا فانه غير معقد الاجماع، و بعد الفرق بين كون الاستظلال بسقف المحمل المتعارف و كونه بخشبة، حيث دلّ النص على جوازه بناء على أن يكون فى المحمل خشب عريض على السقف.

و على كل، فهذه استبعادات ليس إلا و هى لا تتأتى اذا كانت حرمة الاستظلال بالمحمل من جهة العظمة و الجلال، فان الاستظلال فى حال السير تحت ظل المحمل ليس من مظاهر العظمة، كما أن الاستتار الجانبى مع انكشاف سقف المحمل كذلك و هكذا الاستتار بالخشب.

و أما النصوص، فالطائفة الرابعة لا تدل على التحريم لأنها تدل على إثبات الكفارة فى مورد الجواز قطعا و هو مورد الضرورة.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶: من ابواب بقية كفارات الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

....

و أما الطائفة الثالثة: فهى واردة فى مقام الاحتجاج على الخصم بفعل النبى صلّى اللّه عليه و آله.

و من الواضح انه لا دلالة فيه على التحريم فلا يصح الاحتجاج به على الحرمة، فلا بد أن يكون مورد الخلاف هو الفرق بين المحمل و الخباء، أما ان الفرق هو ثبوت التحريم دون الآخر او الكراهة فلا ظهور للنص فيه.

و أما التعبير بعدم الجواز فى بعض نصوص هذه الطائفة، فلا بد أن يحمل على عدم الإباحة و هو أعم من التحريم، فإذن لا تصلح هذه الطائفة للدلالة على التحريم.

و أما الطائفة الأولى: فلم يتضح أن النهى فيها عن القبة من جهة الاستظلال، بل لعله من جهة كونها من مظاهر العظمة و الجلال.

و أما الطائفة الثانية: فمن الممكن ان يراد من التظليل إيجاد ما به التظليل المستقر المعبر عنه بالفارسية ب: «سايه‌بان» فيكون مساوقا للقبة، فلا يشمل الاستتار بالثوب و نحوه، لا مطلق ايجاد الظل.

ثم إنه لو فرض عمومه فى نفسه، ففى الروايات ما يظهر منه عدم لزوم الترك و انما هو أمر راجح ك:

قوله عليه السّلام فى رواية عبد اللّه بن المغيرة- بعد نهيه عن التظليل-: «أ ما علمت أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال ما من حاج يضحى مليا حتى تغيب الشمس إلا غابت ذنوبه معها «۱»»، فان مثل هذا يتعارف فى مقام بيان المستحبات.

و قوله عليه السّلام فى رواية الحلبى- بعد سؤاله عن ركوب المحرم فى القبة-: «ما

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۴: من ابواب تروك الاحرام، ح ۳.

....

يعجبنى ذلك إلا أن يكون مريضا «۱»» فان ظاهره هو الكراهة لا الحرمة.

و رواية جميل بن درّاج، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا بأس بالظلال للنساء و قد رخّص فيه للرجال [للرجل، خ ل] «۲»»، فانه ظاهر فى الترخيص بقول مطلق. و لا وجه لحمله على صورة الضرورة بقرينة المقابلة، إذ لعل المقابلة يمكن ان تكون بلحاظ الكراهة للرجال دون النساء. و هذه الرواية باعتبار كونها نصا فى الجواز توجب التصرف فى ظهور النهى فى التحريم، و يحمل على الكراهة.

و رواية قاسم [ابن، خ ل] الصيقل، قال: «ما رأيت أحدا كان أشد تشديدا فى الظل من أبى جعفر عليه السّلام كان يأمر بقلع القبة و الحاجبين إذا أحرم «۳»»، فان الأشدية لا معنى لها اذا كان التظليل حراما، بل هى تتناسب مع كراهة التظليل.

و قوله عليه السّلام فى رواية عبد اللّه بن المغيرة الثانية بعد أمره بالاضحاء: «أ ما علمت أن الشمس تغرب بذنوب المجرمين «۴»»، فانه مما يتعارف فى الترغيب إلى المستحب لا إلى الواجب.

مع ما ورد فى مكاتبة الحميرى من تجويز إبقاء خشب العمارية بناء على أنه يكون عريضا بنحو يكون له ظلّ على الرأس.

و جملة القول: أنه من ملاحظة مجموع ذلك لا يمكننا الجزم بل الاطمئنان بحرمة التظليل بعنوانه. نعم، القول بكراهته لا بأس به. بل يقوى فى النظر حرمة مثل القبة مما يكون من مظاهر الجلال و العظمة، بل لا بد من البروز فيها و رفع

(۱)- المصدر، ح ۵.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۴: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱۰.

(۳)- المصدر، ح ۱۲.

(۴)- المصدر، ح ۱۱.

....

غطائها، و إن أمكن الاشكال فى حرمتها أيضا باعتبار أن قوله عليه السّلام «ما يعجبنى» الظاهر فى الكراهة وارد فيها.

يبقى الكلام فى طائفتين يستظهر منهما الدلالة على المنع و هما ما دل على النهى عن التستر عن الشمس بثوب و نحوه أو بقول مطلق.

و الأخرى ما دلّ على الأمر بالاضحاء فان ظاهره البروز للشمس أو للسماء و هو يتنافى مع التظليل.

و لكن فى دلالة كلتا الطائفتين نظر.

أما ما دل على النهى عن التستر، فلأن التستر له فردان: التغطية و التظليل، و هما مختلفان حقيقة لان التغطية تتقوم بملاصقة الغطاء للمغطى نفسه أو ما يلاصقه كملاصقته للخشب المثبت على أطراف الجسم. و التظليل يتقوم بالانفصال و التجافى عن الجسم المظلل عليه. كما ان موضوع التظليل مطلق الجسد و موضوع التغطية بعضه و هو الرأس و لواحقه، كما تقدم الكلام فيه.

و عليه، فالمسئول عنه يتردد بين هذين الأمرين و لا ظهور له فى أحدهما فى بعض الروايات، كرواية إسماعيل بن عبد الخالق المتقدمة و مقتضاه حصول العلم الاجمالى بحرمة أحد الأمرين، فلا بد من اجتناب كليهما.

لكن رواية عبد اللّه بن سنان قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول لأبى و شكا إليه حرّ الشمس و هو محرم و هو يتأذى به فقال: «ترى ان أستتر بطرف ثوبى قال: لا بأس بذلك ما لم يصبك رأسك «۱»» ظاهرة فى جواز التستر بمعنى التظليل و حرمة التغطية، فينحل العلم الاجمالى بها.

و لا وجه لحمل الضمير المستتر فى يصبك على الظل، فانه خلاف الظاهر، بل الظاهر رجوعه إلى الثوب. و أما حملها على صورة الاضطرار الرافع للحكم

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۷: من ابواب تروك الاحرام، ح ۴.

....

بلحاظ التعبير بالأذية، فيدفعه قرينتان:

إحداهما: أن التأذى من الشمس متعارف، فلعل السؤال عن أن التستر بداع رفع الأذى لا بداعى التجمل و العظمة.

و الأخرى: انه لو كان الملحوظ صورة الضرورة لم يكن وجه لاستثناء التغطية لجوازها جزما فى حالة الضرورة.

و على هذا، فالرواية تدل على جواز التظليل بالثوب كما أنها تدل على جواز تظليل الرأس من استثناء الاصابة.

ثم إنه لا يمكن حمل التستر المسئول عنه على كلا فرديه، لما عرفت من اختلافهما موضوعا و لم يثبت تحريم التستر بعنوانه، بل المحرّم أو المتوهّم تحريمه هو عنوان التظليل و التغطية، فهو ملحوظ فى مقام بيان حكم أحدهما. فلا يمكن ان يراد به كلاهما.

هذا مع ما عرفت من جواز التظليل بمقتضى رواية ابن سنان، فلا ينفع اثبات إرادة العموم.

و أما ما دل على الأمر بالاضحاء، فهو روايتان:

إحداهما: رواية عبد اللّه بن المغيرة، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الظلال للمحرم، فقال: «أضح لمن أحرمت له قلت إنى محرور و إن الحر يشتد علىّ فقال:

أ ما علمت أن الشمس تغرب بذنوب المجرمين «۱»».

و الاخرى: رواية الكلابى قال: قلت لأبى الحسن الأول عليه السّلام: «إن على بن شهاب يشكو رأسه و البرد شديد و يريد أن يحرم، فقال: إن كان كما زعم فليظلل

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۴: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱۱.

....

و أما أنت فاضح لمن أحرمت له «۱»».

و الاولى ظاهرة فى إرادة الإضحاء فى قبال الدخول فى الظلال الذى هو عبارة عن ما به الظل المستقر، كالقبة و نحوها- أعنى:

«سايه‌بان»-، فيراد به عدم التخفى و البروز بقرينة مقابلته للظلال التى هى اسم لمثل الخيمة و نحوها بقرينة التعبير ب: «يضرب عليها الظلال» فى بعض الروايات.

و هكذا الثانى بقرينة مقابلته مع التظليل عن البرد و هو لا يتحقق إلا بالدخول تحت الظلال، و هو لا يرتبط بالتغطية و ان ورد الأمر به فى قبالها فى بعض النصوص، كما لا يرتبط بالتظليل من الشمس بانحائه، إذ المراد به لزوم البروز و عدم التخفى، و لعله لأجل ما فى التخفى من العظمة و التجمل.

و لكنه بقرينة الذيل فى الرواية الأولى ظاهر فى كونه امرا استحبابيا كما عرفت.

و يتلخص مما ذكرناه: انه لا دليل على حرمة التظليل بقول مطلق و لا الدخول تحت الظلال، كالدخول فى القبة و نحوها.

و يؤيده ورود تجويزه بمجرد الأذية من الشمس مع أنها أمر عادى و غالبى و لا وجه لحملها على صورة الأذية الشديدة. فلاحظ.

و لو تنزلنا، فغاية ما يمكن استفادته تحريم الظلال لا أكثر.

و لو سلم تحريم التظليل، فيقع الكلام فى جهات:

الأولى: فى حرمته حال النزول و الاستقرار، فهل يجوز التظليل بالخيمة و البيت و نحوهما أم لا؟

ظاهر الروايات المتقدمة الواردة لحكاية فعل الرسول صلّى اللّه عليه و آله جواز ذلك، لكن

---

(۱)- المصدر، ح ۱۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۱۷

....

يظهر من الكلمات أنها ضعيفة السند بحيث جبرت بالاجماع.

و هو فى ما نحن فيه جابر لضعف السند، و لو لم نقل به كلية، لانه بنحو يوجب الاطمئنان، هذا مع ثبوت السيرة القطعية على ذلك، إذ لم يتعارف البقاء تحت السماء حال النزول.

الثانية: فى حرمته حال السير ماشيا.

و الظاهر من بعض الفقهاء «۱» جوازه و هو ظاهر رواية ابن بزيع، قال:

«كتبت إلى الرضا عليه السّلام هل يجوز للمحرم ان يمشى تحت ظل المحمل؟ فكتب:

نعم، «۲»».

و هو فى الجملة مسلّم. إنما الاشكال فى جواز كون ما به الظلّ فوق رأسه، و لا يمكن الجزم بجوازه، إذ السؤال فى الروايات عن المشى تحت ظلّ المحمل لا تحت نفس المحمل. و الفرد العادى لذلك هو السير بجانبه بحيث يكون ظله على رأسه لان السير تحته نادر جدا لعدم ارتفاعه عادة بنحو يقبل السير تحته للرجل العادى. فالمتيقن هو جواز التظليل فى حال السير على أن لا يكون ما به الظلّ فوق رأسه، لدخول غيره فى مطلقات التحريم.

الثالثة: فيما يحرم من التظليل حال الركوب، فهل تختص بما اذا كان ما به الظل على الرأس أو تعم ما لو كان جانبيا.

---

(۱)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ۲۲۱، الطبعة الاولى؛

الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۲۱، الطبعة الاولى؛

الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۲۶۵، ط مؤسسة المعارف الاسلامية؛ الشهيد الأول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ۱: ص ۳۷۸، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۷: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۱۸

....

مقتضى إطلاق النهى عن التظليل حرمته مطلقا، و لا موجب لرفع اليد عن اطلاقه سوى رواية الصيقل المتقدمة الحاكية لتشديد أبى جعفر عليه السّلام بانه كان يرفع الحاجبين، فان ظاهر التشديد برفع الحاجبين كونه استحبابيا و إلا فلا معنى لكونه أشد من غيره. فمع الاعتماد على ظهور هذه الرواية فهو، و إلا فالمتجه القول بالتحريم مطلقا للمطلقات.

نعم، قد يستدل برواية الحميرى، أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السّلام يسأله عن المحرم يرفع الظلال هل يرفع خشب العمارية او الكنيسة و يرفع الجناحين أم لا؟

فكتب إليه فى الجواب: «لا شيء عليه فى تركه رفع الخشب «۱»» على جواز التظليل الجانبى بضميمة ظهور الحديث فى كون الجناحين من الخشب لا من القماش، و إلا لكان السؤال قاصرا عن إفادة حكم الجناحين و هو خلاف الظاهر لوقوعها موقع السؤال.

و لكن الرواية ضعيفة السند، فلا تصلح للاستدلال.

الرابعة: هل يحرم التظليل فى الليل أو لا؟

ظاهر لفظ التظليل أولا- هو التظليل عن الشمس، و مقتضاه عدم الحرمة فى الليل، لكن ورد استعمال التظليل عن المطر و البرد فى الروايات مما يظهر منه أن المراد به الأعم لعدم الشمس مع المطر غالبا، خصوصا إذا اريد من التظليل الدخول تحت الظلال لا ايجاد الظل، فان الظلال اسم لما يتحقق به الظل شأنا لا فعلا و لذا يقال للخيمة أنها من الظلال و لو فى الليل.

الخامسة: لو زامل عليلا او امرأة، فهل يجوز أن يظلل على نفسه مشاركة للعليل أو المرأة، أو لا؟

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۷: من ابواب تروك الاحرام، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۱۹

....

يدل على عدم الجواز مضافا إلى المطلقات النص الخاص و هو رواية بكر بن صالح، قال: كتبت إلى أبى جعفر الثانى عليه السّلام: «إن عمتى معى و هى زميلتى و يشتد عليها الحر إذا أحرمت أ فترى أن أظلل علىّ و عليها؟ فكتب: ظلّل عليها وحدها «۱»».

نعم، مرسلة العباس بن معروف، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام [الرضا عليه السّلام، خ ل] قال:

سألته عن المحرم له زميل فاعتل فظلل على رأسه أله ان يستظل فقال: نعم «۲»»

تدل على الجواز، لكنها لا تصلح لمعارضة ما سبق و لتقييد المطلقات لإرسالها، و أما التصرف فيها بارجاع ضمير «له» الى العليل، او بحمل الاستظلال على الاستظلال الجانبى فهو خلاف الظاهر جدا كما لا يخفى.

السادسة: أن المستفاد من أدلة التظليل هو حرمته فى المورد الذى يكون رفع الظل فيه أمرا عاديا متعارفا لا مئونة فيه بان يكون للنقل فردان متعارفان أحدهما فيه المحمل و الآخر ليس فيه المحمل. فانه الظاهر من مورد السؤال، فانه يسأل عن التظليل و عدمه فعلا، فكأن كلاهما ميسور لديه و لا مئونة فى عدم الظل من غير جهة الشمس. و أما إذا كان أمرا غير اعتيادى كما إذا انحصر الطريق الاعتيادى بما به الظل بحيث لا يسهل رفع ظلّه او يتعذر كالطائرة او السيارة، و كان تحصيل المكشوف أمرا يحتاج الى تكلّف مشقة غير اعتيادية، فلا تشمله أدلة تحريم التظليل، بحيث يلزمه ترك الطائرة الى غيرها، أو تبديل طريقه الاعتيادى الى طريق آخر يتوفر فيه ما لا ظلّ فيه.

و عليه، فلا اشكال فى نذر الاحرام قبل الميقات إذا توقف الطريق على

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۸: من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

[۱۶- و اخراج الدم:]

۱۶- و اخراج الدم: الا عند الضرورة (۲۵۱). و قيل: يكره، و كذا قيل: فى حكّ الجلد المفضى الى إدمائه، و كذا فى السواک، و الكراهية أظهر.

ركوب مثل الطائرة، إذ قد اشكل بانه نذر لغير المشروع، إذ الاحرام يتقوم بهذه التروک، فلا يتحقق القصد الى الاحرام فى النذر. و لو فرض أنه نذر غفلة، فمتعلق النذر غير مقدور عليه فى ظرفه و القدرة شرط فى صحة النذر.

و لا يخفى اندفاع الاشكال بجهتيه، لان التظليل فى مثل الفرض مما لا دليل على تحريمه، فيكون الاحرام مقدورا، فيتحقق قصده و يصح نذره. فتدبر.

كما ظهر انه لا اشكال فى الاحرام فى مثل السفن البحرية إذا انحصر فيها الطريق عادة لعدم دليل على تحريم التظليل فيها. فتدبر و لاحظ.

---

(۲۵۱) حكى فى «الجواهر «۱»» ذلک عن «المقنعة «۲»» و «جمل العلم و العمل «۳»» و «النهاية «۴»» و «المبسوط «۵»» و غيرها.

و التحقيق: انه لم يرد نص خاص يدل على تحريم إخراج الدم بهذا العنوان، و إنما ورد النهى عنه فى موارد خاصة كالاحتجام و حكّ الشعر و الجسد و السواک.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۰۷، الطبعة الاولى.

(۲)- المفيد، محمد بن نعمان: المقنعة، ص ۴۳۲، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۳)- علم الهدى، السيد مرتضى: جمل العلم و العمل (موسوعة الينابيع الفقهيّة)، ج ۷: ص ۱۰۵.

(۴)- الطوسى، محمد بن الحسن: النهاية، ص ۱۸۰، الطبعة الاولى.

(۵)- الطوسى، محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۲۱، الطبعة الاولى.

....

فمما ورد فى الأول رواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يحتجم؟

قال: «لا، إلا أن لا يجد بدّا فليحتجم و لا يحلق مكان المحاجم «۱»».

و مما ورد فى الثانى رواية معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم كيف يحک رأسه؟ قال: «بأظافيره ما لم يدم أو يقطع الشعر «۲»».

و رواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا بأس بحک الرأس و اللحية ما لم يلق الشعر و يحک الجسد ما لم يدمه «۳»».

و مما ورد فى الثالث رواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المحرم يستاک، قال: «نعم، و لا يدمى «۴»»، مضافا الى ما ورد فى رواية عبد اللّه بن سعيد «۵» من تجويز معالجة دبر الجمل و النهى عن إدمائه.

و يمكن الجزم بحرمة مطلق الادماء بطريقين:

أحدهما: التقييد فى روايات حكّ الجسد و الشعر و السواك بعدم الإدماء، فانه ظاهر فى أن الإدماء بعنوانه محرم لا الإدماء الخاص و هو الإدماء بسبب الحك و نحوه. و بضميمة العلم بعدم ثبوت حكم خاص فى الحجامة يثبت كون حرمتها من باب أنها إخراج للدم.

ثانيهما: ثبوت الحكم فى الموارد المختلفة المتعددة، فانه يعلم حينئذ بعدم خصوصية للمورد، بل موضوع الحكم مطلق إخراج الدم. و عليه، فالحق هو حرمة الإدماء بقول مطلق.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۲: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ج ۹/ باب ۷۱: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۳)- المصدر، ج ۹/ باب ۷۳: من ابواب تروك الاحرام، ح ۲.

(۴)- المصدر، ح ۳.

(۵)- المصدر/ باب ۸۰: من ابواب تروك الاحرام، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۲۲

....

ثم إنه لو استفدنا تحريم الإدماء بقول مطلق. فلو دل دليل على جوازه فى بعض افراده كان دليلا على انتفائها عن جميع الافراد، إذ كما أن ما يدلّ على تحريم الحجامة مثلا يدل عليها بما أنها إدماء، كذلك ما يدل على تحليلها يدل عليه بما هى إدماء.

و أما إذا لم نقل بحرمة الإدماء مطلقا، فيقتصر فى دليل الجواز على مورده الخاص و يبقى غيره موضوعا للتحريم بمقتضى دليله الخاص أيضا.

و عليه، فنقول: قد ورد ما يدل على جواز الحجامة و هو رواية حريز، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا بأس ان يحتجم المحرم ما لم يحلق، أو يقطع الشعر «۱»».

و قد جمع بينها و بين ما دل على التحريم بحملها على صورة الاضطرار، إذ ما دل على التحريم دال عليه فى غير هذه الصورة.

و لكن هذا الجمع ممنوع، لظهور الرواية فى نفى البأس عن الحجامة بعنوانها. و حملها على مورد الاضطرار ينافى ذلك، لقيام الدليل العام الدال على حلية كل ما حرم اللّه فى حال الضرورة، فلا موضوعية للحجامة و لا لغيرها، فيكون حملها على مورد الضرورة موجبا للتصرف فى ظهورها فى دخالة الحجامة و موضوعيتها و هو أقوى من ظهور صيغة النهى فى التحريم، فحملها على الكراهة هو المتعين كما عليه المحققون.

كما أنه ورد ما يدل على جواز السواك مع الإدماء و هو رواية معاوية، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «قلت: المحرم يستاك؟ قال: نعم، قلت: فان أدمى يستاك قال: نعم، هو من السنة «۲»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۶۲: من ابواب تروك الاحرام، ح ۵.

(۲)- المصدر/ باب ۷۱: من ابواب تروك الاحرام، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۲۳

[۱۷- و قصّ الاظفار]

۱۷- و قصّ الاظفار (۲۵۲).

و لكن تعليلها جواز السواك بانه من السنة يعارض حمل النهى على الكراهة، فتتصادم مع أصل ظهور رواية التحريم، و بما ان الاجماع قائم على مرجوحية السواك مع الإدماء، فهو قائم على عدم العمل بهذه الرواية، فتكون مطروحة إلا أن تحمل على ان السواك سنة اقتضاء، فيخفف من شدة مفسدة الإدماء، فكأنه كان حراما و السواك خففها الى الكراهة. فتأمل «۱».

و أما ما ورد «۲» من جواز حكّ الجسد الأجرب و إن أدماه، فهو لا يدل على جواز الإدماء، لكون موضوعه إيذاء الجرب له. فلاحظه تعرف.

---

(۲۵۲) لا اشكال فى حرمته.

و فى «الجواهر «۳»»: «الاجماع بقسميه عليه».

و تدل عليه النصوص، ک:

رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن الرجل المحرم تطول أظفاره، قال: لا يقص شيئا منها إن استطاع، فان كانت تؤذيه فليقصها [فليقلمها، خ ل] و ليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام «۴»».

و رواية إسحاق بن عمار، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «سألته عن رجل أحرم

---

(۱)- يمكن ارجاع قوله: «هو» الى الادماء المغروس فى ذهن السائل حرمته فالامام عليه السّلام قال له: «انه سنة» يعنى غير مورد للالزام. فالتفت.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۱: من ابواب تروك الاحرام، ح ۳.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۱۱، الطبعة الاولى.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۷: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۲۴

....

فنسى أن يقلّم أظفاره، قال: فقال: يدعها قال: قلت: إنها طوال قال: و إن كانت ... «۱»».

و رواية زرارة، عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «من قلّم أظافيره ناسيا، أو ساهيا، أو جاهلا فلا شيء عليه و من فعله متعمدا فعليه دم «۲»». و نحوها غيرها.

و موضوع كثير من النصوص التقليم و هو أعم من القصّ الظاهر فى قطعها بالمقص، فيدل على تحريم مطلق الإزالة.

ثم إنه لو تأذى بظفره، فلا اشكال فى جواز قطعه فى الجملة. إنما الاشكال فى حد الأذية المبيحة للقطع.

و قد يدعى أن ظاهر قوله عليه السّلام فى رواية معاوية: «فان كانت تؤذيه»، هو كون مطلق الأذية موجبا لجواز القطع و لو كانت أذية قليلة.

لكن الظاهر خلاف ذلك، لان قوله عليه السّلام ورد فى مقام بيان صورة عدم الاستطاعة التى قيّد بها النهى عن التقليم. و بهذه القرينة يكون ظاهرا فى إرادة الأذية الموجبة لرفع التكليف لا مطلق الأذية، إذ الاستطاعة العرفية عبارة عن عدم الحرج فى الفعل، خصوصا بملاحظة ارتفاع التكليف بها فى غير مورد من موارد محرمات الاحرام.

و بالجملة، تدور الأمر بين حمل الأذية على الضرورة المسوّغة للمحرم، و بين حمل الاستطاعة على عدم الأذية مطلقا.

و مما يعيّن الأول هو غلبة رفع التكليف فى غير مورد بالأذية الخاصة، فانه قرينة عامة على كون المراد بالأذية هاهنا الضرورة. حتى أنه ادعى ظهور لفظ

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۷۷: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر/ باب ۱۰: من ابواب بقیهٔ کفارات الاحرام، ح ۵.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۲۲۵

[۱۸- و قطع الشجر و الحشیش]

۱۸- و قطع الشجر و الحشیش (۲۵۳)، الا ـ أن ینبت فی ملکه، و یجوز قلع شجر الفواکه، و الإذخر، و النخل، و عودی المحالهٔ علی روایهٔ.

الأذیهٔ فی حد نفسه فی الضرورهٔ، فلو لم تکن ظاهرهٔ- کما ادعی- فلا أقل من إشعارها بذلک، فتدبر.

(۲۵۳) هذا الحکم فی الجملهٔ مما لا اشکال فیه. و موضوعه فی بعض النصوص أعم من المحرم و غیره.

و ذهب فی «الجواهر «۱»» إلی قیام الاجماع بقسمیه علیه.

و یدل علیه النصوص الکثیرهٔ، ک:

روایهٔ عبد اللّه بن سنان، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: «المحرم ینحر بعیره، أو یذبح شاته؟ قال: نعم، قلت: له أن یحتش لدابته و بعیره؟ قال: نعم، و یقطع ما شاء من الشجر حتی یدخل الحرم فاذا دخل فلا «۲»».

و روایهٔ محمد بن مسلم، عن أحدهما علیه السّلام، قال: «قلت: المحرم ینزع الحشیش من غیر الحرم؟ قال: نعم، قلت: فمن الحرم؟ قال: لا، «۳»».

و روایهٔ حریز، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «کل شیء ینبت فی الحرم فهو حرام علی الناس أجمعین إلا ما أنبتّه أنت و غرسته «۴»».

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۴۱۲، الطبعهٔ الاولی.

(۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۸۵: من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۲.

(۴)- المصدر/ باب ۸۶: من ابواب تروک الاحرام، ح ۴.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۲۲۶

....

و روایهٔ زرارهٔ، قال: سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول: «أحرم اللّه حرمه أن یختلی خلاه أو یعضد شجره إلا الإذخر أو یصاد طیره «۱»».

و روایهٔ سلیمان بن خالد، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام- فی حدیث- قال: «لا ینزع من شجر مکهٔ شیء إلا النخل و شجر الفاکههٔ «۲»».

و غیر ذلک مما یدل علی حرمهٔ قطع و قلع الشجر.

و قد وقع الاشکال فی جهات:

الأولی: فی أن المحرّم فی الشجر هل هو خصوص قطعها او قلعها أو أعم منهما و من انتزاع شیء منها؟

لا دلیل علی حرمهٔ انتزاع شیء منها، إلا روایهٔ سلیمان بن خالد و مرسلهٔ عبد الکریم «۳» نحوها. و لا ـ یمکن حملها علی نزع نفس

الشجرة لعدم تعارف إسناد النزع إليها بنفسها.

و لكنها ضعيفتا السند. و لا يخفى أنه لا يصدق على قطع الغصن و نحوه أنه عضد الشجر كى تشمله الروايات العامة، بل ظاهر عضد الشجر هو قطعها و لا يصدق قطعها على قطع الغصن منها.

كما أن الاختلاء نظير الاحتطاب جمع الحشيش، فلا يصدق على انتزاع وردة منه للشمّ أو عود منه للتخليل.

و أما رواية حريز، فلا اطلاق لموضوعها من هذه الجهة، بل هى فى مقام

الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام ۵/ ۳۸۰، المسألة: ۳۸۰.

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۸۷: من ابواب تروك الاحرام، ح ۷.

و كلمة «إلا» موجودة فى «تهذيب الاحكام».

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۹.

....

بيان شيء آخر، كما ستعرف.

الثانية: فى جواز الانتفاع بما قطعه الغير أو قطعه نفس الشخص تعمدا. و لا يخفى أن موضوع النصوص هو القلع و القطع و النزع، فلا يشمل الانتفاع بما هو مقطوع.

نعم، يمكن الاستدلال على حرمة مطلق الانتفاع برواية حريز المتقدمة، فان موضوعها النبات مطلقا، كما أنه حكم بتحريمه بقول مطلق و مقتضاه حرمة الانتفاع به.

و فيه: أن الرواية واردة فى مقام تعميم الحكم الثابت المفروغ عنه لمطلق النبت و على مطلق الناس. و ليست فى مقام إنشاء حكم جديد. و المفروض أن الحكم الثابت هو حرمة القلع و نحوه ليس إلّا.

الثالثة: فى حرمة نزع الحشيش مطلقا أو خصوص الرطب منه. و منشأ التشكيك هو التشكيك فى معنى «الخلاء»، فقيل: أنه الحشيش الرطب. و قيل: أنه اليابس.

و عليه، فتكون هذه النصوص مجملة و القدر المتيقن منها هو الرطب. كما انه لو استظهر إرادة الرطب منه لا يمكن نفى حرمة اليابس إلا بمفهوم الوصف.

و قد يتمسك لعموم الحكم لمطلق الحشيش برواية حريز لعموم موضوعها.

لكن فيه، أولا- أن موضوعها ما ينبت و هو ظاهر عرفا فيما كان له قابلية النمو، فلا يصدق على مثل الحشيش اليابس، إلا أن يقال بقابليته للنمو لو كانت جذوره رطبة، فيختص بما كانت جذوره يابسة أيضا، فانه لا يصدق عليه النبات عرفا و ان صدق عليه حقيقة.

و ثانيا: أن الرواية ليست فى مقام التعميم من جهة الموضوع، بل فى مقام

....

التفصيل فى الحكم بين ما ينبت من نفسه و ما ينبت بيد الشخص، فلا اطلاق لها من غير هذه الجهة، كما سيأتى توضيحه.

و لكن التمسك بما ورد فى النهى عن نزع الحشيش فى اثبات حرمة نزع اليابس إمّا بإطلاقه او بدعوى أنه ظاهر فى خصوص اليابس، كرواية محمد بن مسلم المتقدمة.

و بعد ذلک یقع الکلام فیما أستثنی من عموم الحکم و هو امور:

الأول: ما ینبت فی الملک، و قد وقع الکلام فی أن المستثنی هو ما ینبت فی ملک الانسان من الأرض، أو أنه ما أنبته هو بحیث کان النبات ملکه و لو لم یکن فی مکان یملکه. أو أنه أعم مما نبت فی ملک الانسان و مما أنبته الانسان بنفسه و لو فی أرض مغصوبة؟

ظاهر بعض النصوص هو ثبوت الجواز فی الأول، کروایة حماد بن عثمان قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الرجل یقلع الشجرة من مضربه أو داره فی الحرم فقال: إن کانت الشجرة لم تزل قبل ان یبنی الدار أو یتخذ المضرب فلیس له أن یقلعها، و ان کانت طریة علیه فله قلعها «۱»».

و لا یخفی أنها ظاهرة فی کون موضوعها النبات فی المنزل أعم من مباشرته له أو تحققه من نفسه.

و مما یدل علی الثانی روایة حریز، لکون موضوعها هو إنبات الشخص و غرسه من دون تقیید له بکونه فی ملکه.

و الاقوی هو الأخیر، لروایة حریز الدالة علی أن موضوع الحکم ما ینبت فی نفسه، فهی حاکمة علی أدلة تحریم القطع.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۸۷: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

....

و حینئذ فیخصص بما دل علی جواز قطع ما کان فی ملک الانسان من المضرب أو المنزل أو الدار أو غیرها بإلغاء الخصوصیة، و ذلک کروایة حماد المتقدمة. و کروایة اسحاق بن یزید: أنه سأل أبا جعفر علیه السّلام عن الرجل یدخل مکة فیقطع من شجرها، قال: اقطع ما کان داخلا علیک و لا تقطع ما لم یدخل منزلک علیک «۱»»، فان اطلاق «ما کان داخلا علیک» یشمل النبات فی المنزل و لو کان نابتا من نفسه. فلاحظ.

الثانی: عودا المحالة و الناضح.

و یدل علی الأول: روایة زرارة، عن أبی جعفر علیه السّلام، قال: «رخّص رسول صلّی اللّه علیه و آله قطع عودی المحالة، و هی البکرة التی یستقی بها من شجر الحرم، و الإذخر «۲»».

و علی الثانی: روایة زرارة، قال: سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول: «حرم اللّه حرمه ... و یعضد شجرها إلا عودی الناضح «۳»».

و لکن الأولی ضعیفة السند. و الثانیة موضوعها حرم المدینة. و سیجیء الکلام فی حرم المدینة إنشاء اللّه تعالی و حکمه.

الثالث: الإذخر. و فیه روایات، کروایة زرارة: سمعت أبا جعفر علیه السّلام یقول:

«أحرم اللّه حرمه أن یختلی خلاه او یعضد شجره إلا الاذخر ... «۴»».

الرابع: النخل و شجر الفواکه. و یدل علیه روایتا سلیمان بن خالد و

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۸۷: من أبواب تروک الاحرام، ح ۶.

(۲)- المصدر، ح ۵.

(۳)- المصدر، ح ۴.

(۴)- المصدر، ح ۷.

[۱۹- و تغسیل المحرم لو مات بالکافور]

۱۹- و تغسيل المحرم لو مات بالكافور (۲۵۴).

[۲۰- و لبس السلاح لغير الضرورة]

۲۰- و لبس السلاح لغير الضرورة (۲۵۵)، و قيل: يكره، و هو الأشبه.

عبد الكريم المتقدمتين. و لكن عرفت ضعف سندهما مع أنهما لا تدلان إلا على جواز نزع شيء منهما لا على جواز قلعهما او قطعهما. فالعمدة في الدلالة على جواز قلعهما و الاستفادة منهما هو رواية حريز المتقدمة، فان ظاهرها التفصيل بين ما ينبت من نفسه و ما ينبت بواسطة الشخص، و بضميمة ان المستثنى منه ثبوت الحرمة للناس أجمعين يثبت أن ما ينبت بواسطة الشخص ليس محرّما على الناس أجمعين. و بما ان المتعارف في النخل و شجر الفواكه غرسه و زرعه لإنباته من نفسه، فيثبت جوازهما إذا كان كذلك. و لعل حكم الاصحاب باستثناء النخل و شجر الفاكهة مستنده ذلك لا الروايتان.

---

(۲۵۴) بلا خلاف أجده فيه- كما في «الجواهر «۱»»-.

و قد وردت فيه النصوص الكثيرة، كرواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السّلام عن المحرم إذا مات كيف يصنع به؟ قال: «يغطى وجهه و يصنع به كما يصنع الحلال غير أنه لا يقربه طيبا «۲»». و الكلام في بعض جهاته يستوفى في كتاب الطهارة.

(۲۵۵) حكى عن «كشف اللثام «۳»» نسبته الى المشهور.

---

(۱)- النجفي، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۲۱، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۸۳: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۳)- الفاضل الهندي، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ۵: ص ۴۰۳، ط مؤسسة النشر الاسلامي.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۳۱

....

و يدل عليه النصوص المتعددة، ك:

رواية ابن سنان، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام: «أ يحمل السلاح المحرم؟ فقال:

إذا خاف المحرم عدوا او سرقا فليلبس السلاح «۱»».

و روايته الاخرى، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المحرم اذا خاف لبس السلاح «۲»». و غيرهما.

و الاستدلال بها و بغيرها على التحريم إنما هو بمفهوم الشرط.

و قد استشكل في «المدارك «۳»» في دلالة المفهوم بانه إنما يكون حجة إذا لم يظهر للتعليق فائدة غير الانتفاء عند الانتفاء و هنا ليس كذلك، إذ لا يبعد ان يكون التعليق لاجل عدم الاحتياج الى السلاح في غير مورد الخوف.

و لعله لأجل ذلك ذهب في المتن الى أن الكراهة أشبه.

و فيه- كما في «الجواهر»-: بان هذا احتمال لا ينفع في صرف الكلام عن ظاهره و إلا لاشكل الأمر في كثير من الموارد بمجرد احتمال وجود فائدة للشرط غير المفهوم.

ثم إن الظاهر عموم الحكم للبس السلاح و حمله، لوقوع السؤال عن الحمل.

و الجواب و ان كان بتجويز اللبس إلا أنه من باب بيان الفرد المتعارف الظاهر من الحمل، و الا لم ينسجم الجواب مع السؤال.

هذا، مع عموم قوله عليه السّلام في رواية زرارة: «لا بأس بان يحرم الرجل و عليه سلاحه اذا خاف العدو»، لبعض افراد الحمل و ان لم

یشمل الحمل بالید. فالتفت.

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۵۴: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۷۳، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

[و المکروهات عشرهٔ]

اشارهٔ

و المکروهات عشرهٔ

[۱- الإحرام فی الثیاب المصبوغهٔ بالسواد]

۱- الإحرام فی الثیاب المصبوغهٔ بالسواد (۲۵۶)، و العصفر و شبهه (۲۵۷).

(۲۵۶) یدل علیه روایهٔ الحسین بن المختار، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: «یحرم الرجل بالثوب الأسود؟ قال: لا یحرم فی الثوب الاسود، و لا یکفن به المیت «۱»».

و لا یخفی أنه ظاهر فی الحرمهٔ، و لا وجه لرفع الید عن ظهوره إلا دعوی قیام الاجماع علی جواز تکفین المیت بالثوب الأسود، فینتفی ظهور الکلام فی الحرمهٔ.

لکنها انما تنفع لو کان النهی واحدا متعلقا بکلا الفعلین لا فی مثل المقام مما کان هناک نهیان، فاذا قام الدلیل الخارجی علی عدم إرادهٔ أحد الظاهرین لم یکن وجه للتصرف فی الآخر.

نعم، لو کان الدلیل علی التصرف فی أحد النهیین فی نفس الکلام أمکن دعوی ظهور الکلام فی وحدهٔ السیاق، و لکن الأمر فیما نحن فیه لیس کذلک. و أما الاجماع علی الکراههٔ، فلا یحرز أنه تعبدی و کاشف عن رأی المعصوم.

و بالجملهٔ، لا وجه للجزم بالکراههٔ، فلا أقل من التوقف و الاحتیاط- لزوما- بترکه. فالتفت.

(۲۵۷) لروایهٔ أبان بن تغلب، قال «سأل [سألت، خ ل] أبا عبد اللّه علیه السّلام أخی [أمی، خ ل] و أنا حاضر عن الثوب یکون مصبوغا بالعصفر ثم یغسل ألبسه و

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۲۶: من ابواب الاحرام، ح ۱.

و یتأکد فی السواد (۲۵۸).

أنا محرم [محرمهٔ، خ ل]؟ قال: «نعم، لیس العصفر من الطیب و لکن أکره أن تلبس ما یشهرک بین الناس «۱»».

و روایهٔ عامر بن جذاعهٔ، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: «مصبغات الثیاب یلبسها المحرم؟ فقال: لا بأس به إلا المفدّم المشهور و القلادهٔ المشهورهٔ «۲»». و غیرهما. و هی ظاهرهٔ فی الجواز. و الکراهیهٔ تستفاد من قوله «و لکن اکره ...»

بناء على أن لبس المعصفر و نحوه مما يوجب الشهرة. و إلا فلا دليل على الكراهة لو كان قوله المزبور راجعا الى بيان حكم على موضوع مستقل لا استدراك من جواز لبس المعصفر و تنبيه على كراهته و ان كان جائزا.

ثم ان ظاهر رواية عامر حرمة لبس المفدّم- و هو المصبوغ بالحمرة الشديدة- و لا معارض لها. و الاجماع على عدم دخل الشهرة فى القلادة فى المحرمة لا يوجب سقوط الرواية فى مدلولها جميعه بل فى خصوص استثناء القلادة. و التفكيك بين جمل الحديث الواحد ليس بعزيز.

و المراد بالمشهور ما يستلزم الشهرة إما لأجل أنه من لباس العز و العظمة أو لأجل أنه لباس نادر لركاكته.

---

(۲۵۸) لا وجه لتأكدها فيه، لانه إما أن يؤخذ بظهور رواية الحسين المتقدمة، فيحكم بالحرمة. أو يتصرف فيها، فيحكم بالكراهة و لا وجه للتأكد على كلا التقديرين.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۰: من ابواب تروك الاحرام، ح ۵.

(۲)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۳۴

[۲- و النوم عليها]

۲- و النوم عليها (۲۵۹).

[۳- و فى الثياب الوسخة]

۳- و فى الثياب الوسخة و ان كانت طاهرة (۲۶۰).

---

(۲۵۹) يعنى على الثياب المصبوغة بالسواد و غيره، و يستدل لم برواية المعلى بن خنيس، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «كره أن ينام المحرم على فراش أصفر أو على مرفقة صفراء «۱»» و نحوها رواية أبى بصير.

(۲۶۰) لرواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليه السّلام، قال: «سألته عن الرجل يحرم فى ثوب وسخ قال: لا و لا أقول إنه حرام و لكن تطهيره أحب إلىّ و طهوره غسله ... «۲»».

و نحوها رواية العلاء بن رزين «۳»، و هى ظاهرة فى الكراهة عرفا لتعارف التعبير عن الكراهة بذلك. و لا يحتاج فى دعوى ظهورها فى الكراهة إلى دعوى أنها واردة بعد النهى بقوله «لا»، بل هى ظاهرة فى نفسها فيها.

هذا بالنسبة إلى الاحرام بالثياب الوسخة. و أما لو توسخت فى الاثناء فظاهر رواية محمد بن مسلم المتقدمة المنع عنه لقوله عليه السّلام بعد ذلك: «و لا يغسل الرجل ثوبه الذى يحرم فيه حتى يحل و إن توسخ إلا ان تصيبه جنابة او شىء فيغسله».

و مقتضى العمل بظهوره القول بتحريمه، و لا أقل من الاحتياط اللزومى فى تركه لو قام اجماع و شبهه على عدم الحرمة.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۳۸: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۳۵

[۴- و لبس الثياب المعلمة]

۴- و لبس الثياب المعلمة (۲۶۱).

قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه‍ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج۲، ص: ۲۳۵

(۲۶۱) أما جواز الاحرام فيها، فهو لا اشكال فيه من جهة النصوص و الفتاوى، و مما يدل من النصوص على جوازه رواية الحلبى: أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يحرم فى ثوب له علم، فقال: «لا بأس به» «۱»».

و أما كراهته، فتستفاد من رواية معاوية، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «لا بأس أن يحرم الرجل فى الثوب المعلم و تركه أحب إلىّ إذا قدر على غيره «۲»»، إذ قد عرفت ظهور التعبير المذكور عرفا فى الكراهة، و ان كانت الدقة فى ملاحظة أفعل التفضيل و تركيب الكلام لا تساعده، بل تساعد رجحان كل من الأمرين و لكن الترك أرجح، لكن لا عبرة بالدقّة فى باب الظهورات.

و معه لا- حاجة فى إثبات ذلك لملاحظة ورود مثل هذا التعبير بعد النهى فى ما تقدم من الاحرام فى الثياب الوسخة، كما ارتكبه صاحب الجواهر «۳».

كما أنه لا- دلالة لرواية ليث المرادى المذكورة فى «الجواهر»، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الثوب المعلّم هل يحرم فيه الرجل؟ قال: نعم، انما يكره الملحم «۴»»، على عدم الكراهة بقرينة المقابلة، لاحتمال إرادة الحرمة من الكراهة و لا ظهور لها فى الكراهة الاصطلاحية أو مطلق المرجوحية.

هذا، مع أنها مروية فى «وسائل الشيعة «۵»»: «إنما يحرم الملحم» بدل

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۹: من ابواب تروك الاحرام، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۲۸، الطبعة الاولى.

(۴)- الصدوق، الشيخ محمد بن على: من لا يحضره الفقيه، ج ۲: ص ۳۳۶/ ح ۲۶۰۶.

(۵)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۹: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۳۶

[۵- و استعمال الحنّاء للزينة]

۵- و استعمال الحنّاء للزينة (۲۶۲)، و كذا للمرأة و لو قبل الاحرام اذا قارنته.

«يكره»، فلا دلالة لها على المدعى أصلا.

(۲۶۲) قد یدعی تحریم استعمال الحناء بوجهین:

أحدهما: ما تقدم من تعلیل تحریم الاکتحال بالسواد بأنه زینة، فان مقتضـی عموم العلة ثبوت الحکم فی جمیع مواردها و منها استعمال الحناء.

و الآخر: روایة أبی الصباح الکنانی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «سألته عن امرأة خافت الشقاق فارادت أن تحرم هل تخضب یدها بالحناء قبل ذلک؟ قال:

ما یعجبنی أن تفعل «۱»». و وجه الاستدلال بها طریقان:

أحدهما: أن ظاهر السؤال کون استعمال الحناء محرّما و إنما یسأل عن ارتفاع الحرمة فی مورد الضرورة.

الآخر: أن سؤاله عن استعمال الحناء للشقاق، فکأن استعماله لغیره کالزینة محرم فی نظره.

و فی قبال ذلک أدعی جوازه، لروایة عبد اللّه بن سنان، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «سألته عن الحناء فقال: إن المحرم لیمسه و یداوی به بغیره [بعیره، خ ل] و ما هو بطیب و ما به بأس «۲»».

و قد حکم صاحب الجواهر «۳» بتقدیم هذه الروایة علی عموم التعلیل لان

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۲۳: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۸: ص ۴۲۹، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۳۷

....

النسبة و إن کانت هی العموم من وجه لکن تقدم هذه الروایة لاعتضادها بالشهرة. و فیه:

أولا: أنه لا اطلاق للروایة یشمل مورد استعمال الحناء للزینة، إذ ظاهر السؤال بقرینة التذییل بقوله «و ما هو بطیب» أنه عن حکم الحناء من جهة أنها من افراد الطیب و عدمه. أما استعمالها للزینة فلیست محط نظر السؤال و الجواب، فلا اطلاق للمسّ و لا لنفی البأس.

و ثانیا: لو سلم اطلاقها، فلا وجه لتقدیمها علی عموم العلة، مع أن ظهوره لفظی و ظهورها فی الاطلاق إطلاقی. و الاعتضاد بالشهرة لا ینفع ما لم یوجب قوة الدلالة.

و علیه، فلا تصلح الروایة لمناهضة عموم العلة. لکن عرفت فیما تقدم الاشکال فی استفادة التعلیل بالزینة، و عدم استفادة عموم الحکم لکل ما قصد به الزینة، فراجع.

و لکن تبقی روایة الکنانی. و دلالتها علی التحریم لا بأس بها خصوصا بملاحظة کراهة الخضاب للمضطر فانه ظاهر فی حرمته لغیره.

إلا انه لا یمکن الالتزام بعموم التحریم، بل یقتصر فیه علی مورد الروایة و هو المرأة دون الرجل خصوصا مع احتمال أن اختصاصه بالمرأة لأجل انه یوجب الزینة فیها و تهییج القوة الشهویة لمن ینظر إلیها و لیس کذلک الرجل. کما انه یقتصر فیه علی ما کان قبل الاحرام لاحتمال حرمته عند احداث الاحرام لا مطلقا.

و بالجملة، القدر المتیقن من النص ذلک. و لا یمکن التعدی عن موردها لغیره، إذ لا اطلاق لها بحیث تشمل مطلق الموارد. فتدبر.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۳۸

[۶- و النقاب للمرأة علی تردد]

۶- و النقاب للمرأة علی تردد (۲۶۳).

[۷- و دخول الحمام]

۷- و دخول الحمام (۲۶۴).

(۲۶۳) قد تقدم الحديث عن النقاب فی البحث عن تغطیة الوجه للمرأة. و قد عرفت أن المتیقن من أفراد التغطیة من نصوص المسألة هو النقاب للنهی عنه صریحا. و انما الاشکال فی عموم النهی لجمیع الافراد أو اختصاص النهی به، بل ذکر فی «المدارک «۱»» ان حرمته لا خلاف فیها.

و لأجل ذلک یشکل الحال فی تردد المصنف رحمه اللّه فی حرمته مع التزامه بلزوم اسفار المرأة.

و لعل الوجه فیه ما ورد فی روایة عیص، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام من قوله: «... و کره النقاب ... «۲»». و لکنه یبتنی علی ظهور لفظ الکراهة هاهنا فی الکراهة الاصطلاحیة.

و لیس کذلک، إذ لا ظهور لها بنحو یصادم ظهور النهی فی التحریم کی یحمل علی الکراهة. فالالتزام بحرمة التنقب هو المتعین بعد ورود النهی عنه بعنوانه.

و ذهاب البعض «۳» من الأکابر إلی الکراهة لا یوجب التردد بعد الالتزام بلزوم الاسفار، فتدبر.

(۲۶۴) لا اشکال فی جوازه، لروایة معاویة بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال:

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۷۸، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۴۸: من ابواب تروک الاحرام، ح ۲.

(۳)- الصدوق، الشیخ محمد بن علی: المقفع فی الفقه (موسوعة الینابیع الفقهیّة)، ج ۷: ص ۲۳.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۲۳۹

[۸- و تدلیک الجسد فیه]

۸- و تدلیک الجسد فیه (۲۶۵).

[۹- و تلبیته منینادیه]

۹- و تلبیته من ینادیه (۲۶۶).

«لا بأس أن یدخل المحرم الحمام و لکن لا یتدلک «۱»».

و أما کراهته، فهی مقتضی روایة عقبة بن خالد، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال:

«سألته عن المحرم یدخل الحمام. قال: لا یدخل «۲»»، بعد حملها علی الکراهة جمعا بینها و بین روایة معاویة.

و قد ادعی فی «الجواهر «۳»» عدم وجدان الخلاف فیها.

(۲۶۵) یعنی فی الحمام. و النصوص ظاهرة فی الحرمة لظاهر النهی، کروایة معاویة و غیرها. و لا وجه للحمل علی الکراهة إلا دعوی الاجماع علی جوازه إذا کان بحیث لا یدمی و لا یقطع الشعر، و ظاهر مقعد الاجماع المزبور کونه مساوقا للحک و هو جائز قطعا للنصوص.

و لكن كونه بمعنى الحك مشكل، بل ممنوع، لعدم ظهوره فيه عرفا.

إذن، فالالتزام بكراهة التدليك خلاف الاحتياط.

(۲۶۶) ظاهر النص حرمة التلبية، كرواية حماد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال:

«ليس للمحرم أن يلبّى من دعاه حتى يقضى إحرامه ... «۴»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۶: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۳۲، الطبعة الاولى.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۹۱: من ابواب تروك الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۴۰

[۱۰- و استعمال الرياحين]

۱۰- و استعمال الرياحين (۲۶۷).

و لا موجب للتصرف فيه، إلا دعوى الشهرة او الاجماع على الجواز، و رواية ضعيفة ذكرها فى الجواهر منجبرة بعمل المشهور.

---

(۲۶۷) أو شمّها- كما فى «الجواهر «۱»»-. و الى الكراهة ذهب فى «النافع «۲»» و «القواعد «۳»» كما حكيت «۴» عن الاسكافى «۵» و «النهاية «۶»» و «الوسيلة «۷»». و فى قبال ذلك قول بالحرمة حكى عن «المنتهى «۸»» و «التذكرة «۹»» و «التحرير «۱۰»» و «المختلف «۱۱»» و نسبه فى «الرياض «۱۲»» الى المفيد و جماعة.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۳۳، الطبعة الاولى.

(۲)- المحقق الحلى، جعفر بن الحسن: مختصر النافع (موسوعة الينابيع الفقهية)، ج ۸: ص ۶۷۰.

(۳)- الحلى، الحسن بن يوسف: قواعد الاحكام، ج ۱: ص ۴۷۱، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۴)- و الظاهر ان الحكاية لا تطابق المحكى بالنسبة الى الاسكافى كما فى «التذكرة» و «المختلف»؛ لانهم من القائلين بالحرمة فليراجع «المختلف».

و يلزم ان تكون العبارة هكذا: و استعمال الرياحين، او شمّما و الى الكراهة ذهب فى «النافع» و «القواعد»؛ و فى قبال ذلك قول بالحرمة حكى عن الاسكافى و «التذكرة» و «المختلف» و فى «التحرير» و «المنتهى» يقول بالإباحة.

(۵)- حكاه عنه العلامة رحمه اللّه فى «مختلف الشيعة» (ج ۴: ص ۷۱).

(۶)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: النهاية، ص ۲۱۹، الطبعة الاولى.

(۷)- ابن حمزة، محمد بن على: الوسيلة (موسوعة الينابيع الفقهيّة)، ج ۸: ص ۴۳۰.

(۸)- الحلى، العلامة الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ۲: ص ۷۸۵، الطبعة الحجرية.

(۹)- الحلى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ۷: ص ۳۹۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۱۰)- الحلى، العلامة الحسن بن يوسف: تحرير الاحكام، ج ۱: ص ۱۱۳، الطبعة الحجرية.

(۱۱)- الحلى، الحسن بن يوسف: مختلف الشيعة، ج ۴: ص ۷۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۱۲)- الطباطبائی، السید علی: ریاض المسائل، ج ۶: ص ۳۴۸، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۲۴۱

....

و وجه التحریم ما ورد فی النصوص من النهی عن مسّ الریاحین عطفا علی مسّ الطیب، کروایة حریز، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «لا یمس المحرم شیئا من الطیب و لا الریحان و لا یتلذذ به ... «۱»» و ظاهر النهی الحرمة و لا موجب لرفع الید عنها، إلا روایة معاویة بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «لا بأس ان تشمّ الإذخر و القیصوم و الخزامی و الشیح و أشباهه و أنت محرم «۲»».

لکن یندفع: بان الجواز ورد علی عناوین معینة فیقتصر علیها، و لفظ «اشباهه» و إن کان یفید العموم لکن یمکن أن یرید به مشابهه فی کونه نبات الصحراء، فیختص التحریم بما ینبته الآدمیون من الریاحین.

و هذا التوجیه ذکره فی «المدارک «۳»».

أقول: مقتضی اطلاق لفظ أشباهه إرادة کل ما یشابهه فی کل شیء لکن حیث یعلم بعدم إرادة مثل هذا الاطلاق لوضوح عدم إرادة تحلیل ما یشابهه فی الجسمیة، بل یراد به ما یشابهه فی جهة معیّنة. و هو کما یحتمل إرادة مشابهه من جهة کونه ریحانا و ذا رائحة طیبة، کذلک یحتمل أن یراد به ما کان ریحانا خاصا و هو نبت الصحراء، أو غیره مما هو أخص منه.

و لکن الأول متعین، لانه متیقن الإرادة فیؤخذ بإطلاق لفظ «اشباهه» و یعمم الحکم لکل ریحان.

و بتعبیر آخر: أن مقتضی اطلاق اللفظ تعمیم الحکم لکل شبیه، کما عرفت. و

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۱۸: من ابواب تروک الاحرام، ح ۶.

(۲)- المصدر/ باب ۲۵: من ابواب تروک الاحرام، ح ۱.

(۳)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۸۰، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۲۴۲

[خاتمة]

خاتمة کل من دخل مکة وجب ان یکون محرما (۲۶۸).

انما ترفع الید عن هذا الاطلاق بالمقدار المتیقن و هو الشباهة فی غیر الریحانیة و اعطاء الرائحة الطیبة. و أما الشباهة من جهة الرائحة الطیبة، فلم یعلم عدم ارادتها من اللفظ، فیکون ظهور اللفظ الدال علی ارادتها محکما و یؤخذ بإطلاقه.

و علیه، فیکون موضوع التحریم مساویا لموضوع الجواز، فتحمل روایات النهی علی الکراهة جمعا.

و یؤیده ما تقدم فی مبحث تحریم الطیب من دلالة روایة معاویة بن عمار علی حصر المحرّم من الطیب بأربعة اشیاء، بضمیمة کون المراد من الطیب مطلق ذی الرائحة الطیبة، فراجع.

و علیه، فما اختاره فی المتن و تبعه علیه فی «الجواهر «۱»» مصرا علیه هو المتعین بحسب الصناعة.

ثم ان المراد بالریحان و إن اختلفت فیه عبارات الاعلام الفقهاء و اللغویین و لکن یمکن أن یدعی أنه ظاهر عرفا فی کل نبت لورقه و عروقه رائحة طیبة فی قبال الورد الذی تکون الرائحة لورقه خاصة.

---

(۲۶۸) هذا الحکم لا اشکال فیه فی الجملة و نفی فی «الجواهر «۲»» وجدان الخلاف فیه.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۳۵، الطبعهٔ الاولى.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۳۷، الطبعهٔ الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۴۳

....

و يدل عليه:

روايهٔ محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام: «هل يدخل الرجل مكهٔ بغير إحرام؟ قال: لا، إلا مريضا او من به بطن «۱»».

و روايهٔ على بن أبى حمزهٔ، قال: «سألت أبا ابراهيم عليه السّلام عن رجل يدخل مكهٔ فى السنهٔ المرهٔ و المرتين و الثلاث كيف يصنع؟ قال: إذا دخل فليدخل ملبّيا و اذا خرج فليخرج محلا «۲»» و غيرهما.

و يقع الكلام فى جهات:

الأولى: ان موضوع الحكم هل هو دخول مكهٔ أو دخول الحرم أو كلاهما؟

الذى يظهر من الروايات هو الأخير، إذ من الروايات ما ظاهره لزوم الاحرام لدخول مكهٔ و هو ما تقدم. و منها ما ظاهره لزومه لدخول الحرم، كروايهٔ عاصم بن حميد، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «يدخل الحرم أحد إلا محرما قال: لا إلا مريض او مبطون «۳»»، و غيرها. و مقتضى ذلك كون كل من دخول مكهٔ و الحرم موضوعا للاحرام و لا وجه لالغاء أحدهما. و يترتب على ذلك أمران:

أحدهما: انه لو دخل الحرم غير قاصد لدخول مكهٔ لحاجهٔ عنده لزمه الاحرام، و إن استشكل فى ذلك بان الاحرام لا يلزم إلا لمن قصد مكهٔ، للسيرهٔ و لفعل النبى صلّى اللّه عليه و آله.

و الآخر: انه لو كان فى مكهٔ و خرج منها و لم يخرج من الحرم لزمه الاحرام

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ، ج ۹/ باب ۵۰: من ابواب الاحرام، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۴۴

....

لدخول مكهٔ، لأنه يصدق عليه أنه يدخل الى مكهٔ و ان لم يصدق عليه أنه يدخل الى الحرم، لكون دخول مكهٔ موضوعا على حدهٔ.

و منه يظهر الاشكال فيما فى «المدارك «۱»»: من عدم لزوم الاحرام فى هذه الصورهٔ.

و قد ناقشه فى «الجواهر «۲»»: بانه إن كان ذلك لاجماع أو لسيرهٔ قاطعهٔ فذاك و إلا كان منافيا لاطلاق النص و الفتوى أو عمومهما.

الثانيهٔ: فى محل الأحرام لمن لم يمر على الميقات كما إذا خرج من مكهٔ إلى ما قبل حدود الحرم، فهل يلزمه الاحرام من الميقات؟ أو يكفى احرامه من أدنى الحل أو أنه يجوز ان يحرم من مكانه؟

و تحقيق الكلام، أنه إن أستفيد من أدلهٔ التوقيت عمومها لكل من يريد الاحرام كان مقتضاها لزوم الذهاب الى الميقات للإحرام، إلا أن يدل دليل على مشروعيهٔ الاحرام من أدنى الحل.

و إن لم يستفد العموم بالنحو المزبور، بل غايهٔ ما استفيد لزوم الاحرام منها لمن يمرّ عليها ممن كان يقصد مكهٔ، فلا تشمل من كان منزله مكهٔ.

فان دلّ دليل على مشروعيهٔ الاحرام من أدنى الحل بقول مطلق جاز الاحرام منه، و لكن لا دليل على ذلك إلا ما ورد فى احرام العمرهٔ و أنه من الجعرانهٔ أو التنعيم و هو لا يشمل ما نحن فيه.

نعم، قد يستدل على جواز الاحرام من حدود الحرم بما دل على تشريع الاحرام لأجل الحرم، فانه ظاهر فى أنه لا يجوز تجاوز الحرم من دون احرام.

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۸۱، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۳۹، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۴۵

....

و لكن فيه: أن ما دل عليه راجع الى بيان الحكمة لا العلة و لذا كان احرام الحج من مكة.

و عليه، فالمرجع هو الاصول العملية. فاذا قلنا بجريان البراءة مع الشك فى مكان الميقات لم يتعين حدود الحرم للاحرام، بل كل مكان يشك فيه تجرى البراءة من خصوصيته. فكما تجرى البراءة مما قبل حدود الحرم تجرى فيما بعدها إلى حدود مكة- فى الصورة المفروضة-، كما انه لو قلنا بأصالة الاشتغال كان اللازم الاحرام من أحد المواقيت، لانها القدر المتيقن للمشروعية و غيرها من الأماكن مشكوك فيه.

و بالجملة، فلا فرق بين حدود الحرم و ما بعدها من حيث الأصل العملى.

ثم إن الأصل الجارى فى المقام هو الاشتغال لا البراءة، لأنك عرفت أن الاحرام عبارة عن الالتزام النفسى الذى يكون موضوعا للحكم الشرعى التكليفى أو الوضعى، فمع الشك فى أن موضوع الحكم الشرعى هل هو خصوص الالتزام الحاصل فى أحد المواقيت أو مطلق الالتزام و لو حصل فى غيرها من الأماكن، لم تجر البراءة لان البراءة إنما تجرى اذا كانت الخصوصية المشكوكة راجعة الى متعلق التكليف لا موضوع التكليف و ما نحن فيه من قبيل الثانى.

و عليه، فيتعين الاحرام من الميقات بمقتضى الأصل إن تمكن و إلا لحقه حكم من لم يتمكن من الاحرام من الميقات. فتدبر.

الثالثة: هل يلزم أن ينوى فى احرامه لدخول مكة او الحرم الحج أو العمرة أو لا؟

ذهب صاحب المدارك «۱»: الى الأول و علّله بان الاحرام عبادة و لا

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۸۱، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۴۶

....

يستقل بنفسه.

و استشكل فيه فى «الجواهر «۱»»: بانه إن كان اجماعا، فذاك. و إلا أمكن الاستناد فى مشروعيته بنفسه إلى اطلاق الأدلة فى المقام. و كونه جزء لا ينافى كونه مشروعا فى نفسه. ثم استشهد على ذلك بما دل على علة تشريع الاحرام و أنه لاجل الحرم.

أقول: الأدلة الواردة فى المقام لا تنهض لإثبات مشروعيته بنفسه، لأنها ليست فى مقام تشريع الاحرام، بل فى مقام بيان شرطية الاحرام المشروع لدخول مكة، و الاحرام المشروع هو الاحرام للعمرة او الحج، إذ لا دليل يدل على كونه مشروعا فى نفسه.

و أما ما استدل به من روايات تعليل تشريع الاحرام.

ففيه: مضافا إلى ضعف سند الروايات أنها لا تدل على مشروعيته بنفسه، بل تدل على تعليل تشريعه فى المورد الذى شرع فيه. أما أن أى مورد شرّع فيه فأجنبى عن مفادها. فما أفاده فى المدارك متجه، لأن القدر المتيقن من مشروعية الاحرام هو الاحرام للعمرة او الحج.

مضافا الى ما ذكره فى «الجواهر «۲»» من وجود ما يـدل على عدم تحقق الاحلال منه إلا بإتمام النسك و هو يكفى فى نفى اسـتقلاله، إذ لا دليل على تحقق الاحلال بالوصول إلى مكة او بمجرد التقصير أو بغير ذلك.

الرابعة: لو عصى فترك الاحرام لدخول مكة، فهل يجب عليه القضاء أو لا؟

قد يوجّه لزوم القضاء بوجهين:

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۴۰، الطبعة الاولى.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۴۱، الطبعة الاولى.

....

أحدهما: عموم من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته «۱».

و الآخر: ما دل على لزوم القضاء لمن أفسد حجه و لو كان ندبا.

و فى كلا الوجهين نظر، بل منع.

أما الأول: فلأن وجوب الاحرام هاهنا وجوب شـرطى لا وجوب نفسـى، إذ لم يرد الـدليل بلسان أن من دخل مكـة وجب عليه الاحرام كى يمكن دعوى ظهوره فى الوجوب النفسـى و يكون موضوعه دخول مكـة، نظير «من نظر الى الهلال وجب عليه التصـدق». بل انما ورد بلسان المنع عن دخول مكـة بدون احرام و ظاهره شـرطية الاحرام فى إباحة الدخول إلى مكة، نظير شـرطية الطهارة لمسّ القرآن. فليس الإحرام هاهنا فريضة.

و أما الثانى: فلأن إفساد الحج أو الاحرام باتيان ما ينافيه مع الشروع فيه غير تركه بالمرّة، فلا يقاس عليه. فتدبر.

الخامسة: فى عموم الحكم المزبور للمملوك.

و قد حكى عن الشيخ رحمه اللّه «۲» عدم عمومه للمملوك، فيجوز له دخول الحرم من غير احرام.

و استدل له فى «المنتهى «۳»» بان السـيد لم يأذن لهم بالتشاغل بالنسك عن خـدمته و لـذا لم يجب عليهم حـج الاسـلام لذلك فعدم وجوب الاحرام لذلك أولى.

و نفى عنه البأس فى «المدارك «۴»».

---

(۱)- ابن ابى جمهور، محمد بن على: غوالى اللئالى، ج ۲: ص ۵۴/ ح ۲۱۴۳.

(۲)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ۱: ص ۴۲۵، الطبعة الاولى.

(۳)- الحلى، العلامة الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ۲: ص ۶۸۹، الطبعة الحجرية.

(۴)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۳۸۲، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

الا أن يكون دخوله بعد احرامه، قبل مضى شهر (۲۶۹).

و لكن الحق وجود الفرق بين المورد و حج الاسـلام، لاشتراط حج الاسـلام بالاسـتطاعة و هى ترتفع بمنع السـيد عن الحج، مع وجود الدليل الخاص الوارد على طبق القاعدة، و ليس الاحرام فيما نحن فيه كذلك.

هذا، مع أنه لا يتم فى مورد إذن السيد للذهاب إلى مكة، إذ الاحرام ليس خروجا عن الطاعة و تصرفا فى ملك المولى لأنه نية محضة. و لا دليل على تسلط المالك على الأمور القلبية للعبد.

و عليه، فالمتجه هو عموم الحكم للمملوك لعموم دليله من دون مخصص.

---

(۲۶۹) أستدل على هـذا الحكم بمـا دل على اعتبار الفصل بشـهر بين العمرتين، و ببعض النصوص، كروايـة حماد بن عيسـى، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «من دخل مكـة متمتعا فى أشـهر الحـج لم يكن له أن يخرج حتى يقضـى الحـج فان عرضت له حاجة إلى عسـفان أو إلى الطائف أو إلى ذات عرق خرج محرما و دخل ملبّيا بالحج فلا يزال على احرامه فان رجع إلى مكة رجع محرما ... قلت: فان جهل فخرج الى المدينة أو إلى نحوها بغير احرام ثم رجع فى إبّان الحج فى أشـهر الحج يريد الحج فيدخلها محرما أو بغير احرام؟ قال: إن رجع فى شـهره دخل بغير احرام و إن دخل فى غير الشـهر دخل محرما. قلت فأى الاحرامين و المتعتين متعـة الأولى أو الأخيرة قال: الأخيرة هى عمرته ... «۱»».

و لكن هذه الرواية أجنبية عما نحن فيه، بل هى فى مقام بيان لزوم وصل

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۶.

....

الحـج بـالعمرة و عـدم الفصل بينهما، فإذا اسـتمر على خروجه شـهر لغيت عمرته السابقـة و عليه عمرة أخرى. فسؤال السائل: «فيـدخلها محرمـا أو بغير احرام» نـاظر الى أنه هـل يلزمه الاعتمـار ثانيـا باعتبـار تخيل أن خروجه بـدون احرام للحـج يوجب للغويتها أو لا يلزمه؟ فكان الجواب بان الفصل إذا زاد على الشـهر وجبت العمرة ثانيا. و السؤال المتقدم و إن لم يكن له صراحة فيما ذكرنا لاحتمال ان يراد به السـؤال عن الـدخول محرمـا لاـحترام مكـة و الحرم، لكن من السؤال الآـخر «أى الاـحرامين و المتعـتين ...» يعلم أن جهـة السؤال ما ذكرناه و إن الاحرام لاحترام مكة أجنبى عن ذهن السائل.

و جملـة القول: أن الروايـة لا ترتبط بما نحن فيه من جواز ترك الاحرام لـدخول مكـة إذا رجع قبل الشـهر، بل ترتبط بعدم لزوم عمرة التمتع لعدم لغوية الأولى إذا رجع قبل الشهر. فالتفت.

كما ذكرت فى مقام الاسـتدلال روايـة اسـحاق بن عمار، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن المتمتع يجىء فيقضى متعته ثم تبدو له الحاجـة فيخرج الى المدينـة و إلى ذات عرق أو إلى بعض المعادن، قال: «يرجع إلى مكة بعمرة ان كان فى غير الشـهر الذى تمتع فيه، لان لكل شـهر عمرة و هو مرتهن بالحج قلت: فانه دخل فى الشـهر الذى خرج فيه؟ قال: كان أبى مجاورا هاهنا فخرج يتلقى [ملتقيا، خ ل] بعض الركبان فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج و دخل و هو محرم بالحج «۱»».

و قد اطال الكلام فى «الجواهر «۲»» فى هذه الرواية.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۸.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۸: ص ۴۴۳، الطبعة الاولى.

....

و لكنهـا كسابقتهـا لا ترتبط بما نحن فيه، بل ترتبط بلزوم العمرة ثانيا و عـدمه، فكان الجواب باعتبار الفصل بالشـهر و أنه إذا رجع قبل الشهر لم يلزم الاحرام للعمرة بمقتضى المفهوم.

و أمـا الـذيل، فهو غير واضـح المراد و ارتبـاطه بـالسؤال، و لأجـل ذلـك أطـال الكلاـم فيها فى الجواهر، و لا يهمنا تحقيقه فعلا لعـدم

ارتباطه بما نحن فيه.

ثم إن من النصوص ما يدل على جواز الدخول إلى مكة بغير إحرام، ك:

رواية ميمون، قال: «خرجنا مع أبى جعفر عليه السّلام إلى أرض بطيبة و معه عمر بن دينار و أناس من أصحابه، فأقمنا بطيبة ما شاء اللّه- إلى أن قال:- ثم دخل مكة و دخلنا معه بغير إحرام «۱»».

و رواية جميل بن دراج، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى الرجل يخرج الى جدّة فى الحاجة؟ قال: «يدخل مكة بغير إحرام «۲»».

و رواية ابن بكير، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «إنه خرج إلى الربذة يشيّع أبا جعفر عليه السّلام ثم دخل إلى مكة حلالا «۳»».

و الذى يستفاد من مجموع هذه النصوص جواز دخول مكة محلا لمن خرج من مكة و هو قاصد للرجوع إليها. و مقتضى اطلاقها عدم تقيدها بشهر أو أقل.

و بها يخرج عن اطلاق ما دل على وجوب الاحرام لدخول مكة.

نعم، هى تختص بمن كان له نحو استقرار بمكة فعلا إما لاجل أنه من سكانها أو مسافر لها فعلا، كالمسافر للحج يخرج منها و يرجع إليها و هو فى حال الحج و

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۱: من ابواب الاحرام، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر، ح ۵.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۵۱

....

السفر. فلا تشمل من ذهب إلى بلاده و فى نيته الرجوع إلى مكة فى العام الآتى، بل مثل هذا داخل فى مطلقات وجوب الاحرام.

و إذا ثبت هذا الأمر- أعنى: عدم وجوب الاحرام لمن كان فى نيته الرجوع الى مكة- لم تكن الرواية الدالة على عدم وجوب احرام المتمتع إذا رجع قبل الشهر مخصصة للحكم العام، إذ هو حكم على طبق القاعدة، إذ المتمتع الخارج من مكة فى نيته الرجوع إليها. و قد عرفت أن مثل ذلك خارج عن العمومات.

و بالجملة: الروايات المتقدمة لا تفيد تخصيصا فى العموم، لعدم ارتباطها به أولا و لخروج موردها عن موضوع العموم ثانيا، فالتفت.

ثم إنه يدل على تخصيص الحكم بعدم لزوم الاحرام لدخول مكة لقاصد الرجوع بما اذا كان دون الشهر رواية أبان بن عثمان و حفص بن البخترى، عن رجل، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فى الرجل يخرج فى الحاجة من الحرم، قال: إن رجع فى الشهر الذى خرج فيه دخل بغير احرام فان دخل فى غيره دخل باحرام «۱»».

و لكنها مرسلة فلا يعتمد عليها.

كما انه يظهر أن قوله عليه السّلام فى رواية حماد بن عيسى المتقدمة: «ان رجع فى شهره دخل بغير إحرام».

و قوله فى مرسلة الصدوق رحمه اللّه «۲» «و ان علم و خرج و عاد فى الشهر الذى خرج دخل مكة محلا» و ان كان له نحو ظهور فى عدم لزوم الاحرام بالمرة لا خصوص احرام العمرة المتمتع بها الذى هو موضوع الرواية، لكنه لا ينفع فى اثبات التخصيص بعد أن عرفت أن موضوع الرواية قاصد الرجوع الى مكة و

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۱: من ابواب الاحرام، ح ۴.

(۲)- المصدر/ باب ۲۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۱۰.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۵۲

أو يتكرر كالحطّاب و الحشّاش (۲۷۰).

هو لا يجب عليه الاحرام مطلقا قبل الشهر و بعده.

و أما رواية موسى بن القاسم «۱»، عن بعض أصحابنا: أنه سأل أبا جعفر عليه السّلام فى عشر من شوال، فقال: «إنى اريد أن أفرد عمرة هذا الشهر فقال: أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل أن المدينة منزلي و مكة منزلى و لى بينهما أهل و بينهما أموال فقال له أنت مرتهن بالحج فقال له الرجل فان لى ضياعا حول مكة و احتاج الى الخروج إليها فقال: تخرج حلالا و ترجع حلالا الى الحج «۲»»، فهى من الروايات الدالة على جواز الدخول بغير احرام لمن كان قاصد الرجوع الى مكة، فتضاف إليها، و لكنها ضعيفة السند بالارسال.

و بالجملة، لم يثبت إلا استثناء قاصد الرجوع الى مكة بالنحو الذى عرفت، أما التقييد بمن رجع قبل الشهر فلا دليل عليه.

نعم، من يلتزم بعدم مشروعية العمرة بعد الأخرى قبل الشهر ثبت التقييد المزبور فى مورد يتعين عليه احرام العمرة ثانيا لو اراد الاحرام. إذ لا يشرع الاحرام مستقلا كما عرفت.

و بالجملة، فالمدار فى التقييد على زمان الفصل بين العمرتين من شهر أو عشرة أيام. و الكلام فيه كالكلام فى المراد بالشهر موكول إلى محله من مبحث العمرة إن شاء اللّه تعالى. فانتظر.

---

(۲۷۰) يستدل على استثناء الحطّاب و نحوه من العموم المتقدم برواية رفاعة بن

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۲: من ابواب اقسام الحج، ح ۳.

(۲)- المصدر، ج ۹/ باب ۵۱: من ابواب الاحرام، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۵۳

و قيل: من دخلها لقتال، جاز أن يدخل محلا، كما دخل النبى عليه السلام عام الفتح و عليه المغفر (۲۷۱).

موسى- فى حديث- قال: و قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «ان الحطابة و المجتلبة [و المختلبة، خ ل] أتوا النبى صلّى اللّه عليه و آله فسألوه فاذن لهم أن يدخلوا حلالا «۱»».

و الانصاف: أنه يشكل استفادة حكم على خلاف العموم، لان موضوعها هم حطابة زمان الرسول صلّى اللّه عليه و آله. و عليه فاما أن يكونوا من أهل مكة أو من غيرهم. فان كانوا من أهل مكة، فقد عرفت أن من يخرج من مكة و هو يقصد الرجوع إليها لا يلزمه الاحرام. و ان كانوا من غيرهم فلم يعلم كيفية مجيئهم الى مكة، فلعل مجيئهم كان يوميا فيعسر عليهم الاحرام أو لأقل من عشرة أيام مع عدم مشروعية العمرة لاقل من عشرة. فلا تثبت الرواية حكما متيقنا أكثر من نفى الاحرام مع العسر أو لدون العشرة و هو حكم على طبق القاعدة. فتدبر.

---

(۲۷۱) نسب هذا القول للشيخ رحمه اللّه «۲» و ابن ادريس «۳» و فى «المدارك «۴»»: أنه قول مشهور بين الأصحاب.

و لكنه قول بلا دليل للعمومات المتقدمة الدالة على حرمة الدخول من دون احرام، و لم يرد إلا استثناء النبى صلّى اللّه عليه و آله فى ساعة من النهار بقوله: «... و إنّما أحلت

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۱: من ابواب الاحرام، ح ۲.

(۲)- الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۶۱، الطبعة الاولی.

(۳)- ابن إدریس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۷۷، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(۴)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۳۸۴، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۵۴

و إحرام المرأة کإحرام الرجل الا فیما استثنیناه (۲۷۲)، و لو حضرت المیقات، جاز لها أن تحرم و لو کانت حائضا، لکن لا تصلی صلاة الاحرام (۲۷۳).

لی ساعة من النهار ... «۱»»، فالتعدی عنه الی کل من یدخلها لقتال لا وجه له، کما ان النبی صلّی اللّه علیه و آله لم یدخلها لقتال، إذ لم یکن حرب و قتال عام الفتح بل کان احتمال ذلک لوقوع الصلح مع المشرکین. ثم إن المورد کان مورد خاص و هو القتال مع المشرکین و فی بدء الدعوة، فالتعدی منه إلی کل قتال مشکل.

---

(۲۷۲) لعموم الأدلة و قاعدة الاشتراک، إلا موارد التخصیص.

(۲۷۳) لا اشکال فی مشروعیة الاحرام للحائض و لا یشترط فیه الطهر منه للنصوص الکثیرة، کروایة معاویة بن عمار، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الحائض تحرم و هی حائض؟ قال: «نعم، تغتسل و تحتشی و تصنع کما تصنع المحرمة و لا تصلی «۲»». و نحوها غیرها. و هی تدل علی عدم مشروعیة الصلاة فی حقها.

إنما الاشکال فی أمر و هو أنها لو کانت من أهل المدینة و جازت علی مسجد الشجرة، فمن أی محل یکون إحرامها؟

و هذا الاشکال انما یکون بناء علی ما هو الحق من ان المیقات هو مسجد الشجرة لا المنطقة التی یکون المسجد فیها.

---

(۱)- البیهقی، احمد بن الحسین: السنن الکبری، ج ۵: ص ۱۷۷، ط بیروت.

(۲)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۴۸: من ابواب الاحرام، ح ۴.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۵۵

....

و قد تقدم أن قلنا بان الجحفة إن کانت میقاتا اختیاریا لأهل المدینة ارتفع الاشکال، کما انه لو لم تکن میقاتا اختیاریا لکن تمکّنت من الاحرام فی حال الاجتیاز فی المسجد بان کان له بابان لزمها الاحرام منه. و لو لم یکن له بابان و قلنا بحرمة الدخول و الخروج من باب واحد و لو مع عدم التوقف لعدم صدق الاجتیاز، فان قلنا بجواز الاحرام من محاذی المیقات مطلقا أحرمت من محاذی مسجد الشجرة، و ان لم نقل بذلک بل قیدنا حکم المحاذاة بصورة معینة کما تقدم، فان أحرمت قبل المیقات بالنذر فهو و إلا أحرمت من الجحفة لانها میقات اضطراری و المفروض تحقق الاضطرار. و الأحوط هو الجمع بین الاحرام منها و من محاذی مسجد الشجرة قریب منه.

هذا بلحاظ مقتضی القواعد الأولیة، و لکن وردت روایة استدل بها علی جواز إحرام الحائض من ذی الحلیفة بلا دخول للمسجد و هی روایة یونس بن یعقوب، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الحائض ترید الاحرام، قال: «تغتسل و تستثفر و تحتشی بالکرسف و تلبس ثوبا دون ثیاب إحرامها و تستقبل القبلة و لا تدخل المسجد و تهل بالحج بغیر الصلاة «۱»».

و قد اوّلت بإرادة المسجد الحرام من المسجد، أو إرادة الدخول الاعتیادی من الدخول فیه و هو الدخول بلا اجتیاز.

أقول: لو لا احتمال إرادة المسجد الحرام لکانت دلالتها علی المدعی تامة لان النهی وارد فی مقام توهم الوجوب، فهو ظاهر فی عدم الوجوب و اشتراط المسجد بالنسبة إلی الحائض. لکن الاحتمال المزبور یوقفنا عن الاخذ بها. فالعمل بالاحتیاط متعین.

(۱)- وسائل الشيعهٔ، ج ۹/ باب ۴۸: من ابواب الاحرام، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۵۶

و لو تركت الاـحرام (۲۷۴) ظنـا أنه لاـ يجوز، رجعت الى الميقـات و انشـأت الاـحرام منه. و لو منعها مانع، أحرمت من موضـعها، و لو دخلت مكهٔ، خرجت الى ادنى الحل، و لو منعها مانع، احرمت من مكهٔ.

[القول فى الوقوف بعرفات]

اشارهٔ

القول فى الوقوف بعرفات (۲۷۵) و النظر فى: مقدمته، و كيفيته، و لواحقه

[أما المقدمهٔ:]

أما المقدمهٔ:

فيسـتحب للمتمتع أن يخرج الى عرفات يوم الترويـهٔ، و بعـد أن و أما ما ورد من الروايات «۱» فى بيان احرام أسـماء مع النبى صلّى اللّه عليه و آله فى حال نفاسـها، فلا يدل على جواز احرامها خارج المسـجد، بل من الممكن أن يكون احرامها من المسجد بنحو الاجتياز، إذ ظاهر فتوى المشـهور باحرام الحائض مجتازهٔ وجود بابين للمسـجد سابقا، بل من المحتمل قويا عدم وجود حائط عال للمسجد يمنع من العبور و الاجتياز. فتدبر.

(۲۷۴) تقدم الكلام فى ذلك مفصّلا فراجع. و اللّه سبحانه العالم.

(۲۷۵) و المراد بالوقوف هو المكث فيها سواء كان واقفا أو لم يكن.

(۱) وسائل الشيعهٔ، ج ۹/ باب ۴۹: من ابواب الاحرام، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۵۷

يصلى الظهرين (۲۷۶).

(۲۷۶) لا اشكال فى جواز الخروج من مكهٔ إلى منى قبل يوم الترويهٔ، ل:

روايـهٔ اسـحاق بن عمـار، عن أبى الحسن عليه السّـلام، قـال: «سـألته عن الرجـل يكون شـيخا كبيرا أو مريضـا يخـاف ضـغاط الناس و زحـامهم يحرم بالحـج و يخرج إلى منى قبـل يوم الترويـهٔ؟ قـال: نعم، قلت: يخرج الرجل الصـحيح يلتمس مكانا [أو] و يتروح بـذلك المكان؛ قال لا، قلت: يعجل بيوم؟ قال: نعم. قلت بيومين؟ قال:

نعم، قلت: ثلاثهٔ؟ قال: نعم. قلت: اكثر من ذلك؟ قال: لا، «۱»».

و روايهٔ احمد بن محمد بن أبى نصـر، عن بعض أصـحابه [أنّه، خ ل] قال لأبى الحسن عليه السّـلام: «يتعجل الرجل قبل الترويهٔ بيوم أو يومين من أجل الزحام و ضغاط الناس؟ قال: لا بأس «۲»».

و بهما ترفع اليـد عن ظهور روايـهٔ على بن يقطين، قال: سألت أبا عبـد اللّه عليه السّـلام عن الذى يريد أن يتقدم فيه الذى ليس له وقت

أول منه، قال: «إذا زالت الشّمس. و عن الذى يريد أن يتخلف بمكة عشيّة التروية الى أيّة ساعة يسعه أن يتخلّف؟ قال: ذلك موسّع له حتى يصبح بمنى «۳»».

فان ظاهرها لزوم الخروج عند الزوال فما بعد و لا يجوز قبله، و لكن ترفع اليد عن هذا الظهور ببركة ما تقدّم مما يدل بالصراحة على جواز الخروج قبل التروية.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۳: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر/ باب ۲: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

....

كما أن ظاهر رواية ابن يقطين جواز تأخير الخروج عن الزوال إلى الغروب- مثلا-. و عليه، فالحكم بالخروج حين الزوال حكم استحبابى.

ثم إنه وقع الكلام فى أن الخروج هل يستحب بعد صلاة الظهر أو بعد صلاة الظهرين؟ بمعنى أنه يعتبر فى المستحب صلاة الظهرين أو يتحقق بمجرد الاتيان بصلاة الظهر و لو لم يصل العصر.

ففى المتن أختار الثانى، و ذهب غيره «۱» إلى الأول.

و استدل على ما فى المتن برواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال:

«إذا كان يوم التروية- إلى أن قال:- ثمّ اقعد حتّى تزول الشمس فصل المكتوبة ثمّ قل فى دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة و أحرم بالحج ... «۲»»

فإنها ظاهرة فى استحباب الاحرام بعد المكتوبة و المراد بها صلاة الظهرين، فتدل قهرا على أن الخروج بعدهما لكونه بعد الاحرام.

هذا، مضافا إلى ما ذكره العلامة رحمه اللّه «۳» من استبعاد تأخير صلاة العصر مع ان الاتيان بها فى المسجد الحرام أفضل.

و فى كلا الوجهين نظر:

أما الأخير: فمضافا إلى أنه وجه استحسانى لا يلازم استحباب الاحرام بعد الظهرين، بل يمكن الاحرام بعد صلاة الظهر و الاتيان بصلاة العصر بعد ذلك فى المسجد تحصيلا للفضيلة.

و أما الأول: فلأنه لا ظهور للفظ: «المكتوبة» فى الظهرين، بل هى ظاهرة فى

---

(۱)- ابن إدريس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۵۸۳، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

(۳)- الحلى، الحسن بن يوسف: مختلف الشيعة، ج ۴: ص ۲۲۴، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

....

إرادة صلاة الظهر.

هذا مضافا الى التصريح بكون الاحرام بعد صلاة الظهر فى رواية على بن جعفر، عن أخيه عليه السّلام، قال: «سألته عن متمتع قدم يوم التروية قبل الزوال. قال:

يطوف و يحل فاذا صلى الظهر أحرم «۱»».

ثم إنه لا تنافى بين هـذا النص و بين روايـة ابن يقطين الظاهرة فى اسـتحباب الخروج عند الزوال، إذ ليس المراد حال الزوال بالدقة بل الحال العرفى و هو يصدق مع الاتيان بصلاة الظهر.

و بالجملة: لا دليل على ما ذهب إليه فى المتن فى كون المستحب هو الخروج بعد صلاة الظهرين.

هـذا بالنسبـة الى الخروج و أما الاحرام، فبلحاظ الروايات الخاصـة لا يمكن أن يسـتفاد مشـروعيته من حيث المبـدأ إلا قبل يوم التروية بثلاثة أيام، لما دل على جواز الخروج قبله بثلاثة أيام. و من حيث المنتهى إلا الى ما يدرك الصبح بمنى لرواية ابن يقطين المتقدمة. و أما بعد ذلك فلا دليل على مشروعيته بالخصوص، فان ثبت وجود الاطلاق او السيرة القطعية على الاحرام بعد ذلك فهو و إلا أشكل الأمر.

و لاـ يجب أن يكون الاـحرام عنـد الزوال أو بعـد صـلاة الظهر و إن كـان ظـاهر روايـة ابن جعفر و معاويـة اللزوم، لكن يرفع اليـد عن ظهورهما فيه برواية ابن يقطين و غيرهما مما دل على الجواز قبل التروية أو فى مطلق يوم التروية فالتفت.

نعم، هو مستحب فى يوم التروية و فى ذلك الوقت للنص. فالتفت.

ثم إنه قد يدعى معارضة رواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إذا

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۰: من ابواب اقسام الحج، ح ۱۷.

....

كان يوم التروية فأهل بالحج- إلى أن قال:- و صلّ الظهر ان قدرت بمنى «۱»» لرواية معاوية، لظهورها فى استحباب الاحرام قبل الظهر كما لا يخفى.

و لكن الصـحيح خلاـف ذلك، لان روايـة عمر إنما دلت على اسـتحباب كون صـلاة الظهر فى منى من دون تعرض الحال الاـحرام، و رواية معاوية تدل على اسـتحباب كون الاـحرام بمكة بعد صـلاة الظهر، فكل منهما يدل على اسـتحباب شـىء، غاية الأمر هما مستحبان متزاحمان و هو أمر ثابت فى كثير من المستحبات. فلا معارضة بين النصين. فتدبر.

هذا كله بالنسبة الى غير الامام و أما الامام، فظاهر بعض النصوص تعين صلاة الظهر بمنى عليه فى يوم التروية، ك:

رواية جميل بن دراج، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام، قال: «على الامام أن يصلى الظهر بمنى و يبيت بها و يصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج الى عرفات «۲»». و نحوها رواية معاوية «۳».

و فى روايته الأخرى: «... و الامام يصلى بها الظهر لا يسعه إلّا ذلك ... «۴»».

و لكن فى بعضـها التعبير ب: «ينبغى» و «لا ينبغى»، و لا صـراحة له فى الاسـتحباب أو الكراهـة بحيث يصـلح لرفع اليد عن ظهور تلك النصوص فى الوجوب. بل لا ظهور له فيه. و عليه، فالأخذ بظهور رواية الوجوب متعين لعدم الرافع.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲: من ابواب احرام الحج، ح ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۴: من ابواب احرام الحج، ح ۶.

(۳)- المصدر، ح ۳.

(۴)- المصدر، ح ۵.

إلا المضطر كالشيخ الهم و من يخشى الزحام (۲۷۷)، و أن يمضى الى منى، و يبيت بها ليلته الى طلوع الفجر من يوم عرفة (۲۷۸).

و المراد بالامام- على ما قيل- ليس الامام المعصوم، بل هو أمير الحاج الذى له تكاليف و شئون خاصة، و يشهد له رواية حفص المؤذن، قال: «حج اسماعيل بن على بالناس سنة اربعين و مائة فسقط أبو عبد اللّه عليه السّلام عن بغلته فوقف عليه اسماعيل، فقال له أبو عبد اللّه عليه السّلام: سر فإن الامام لا يقف «۱»». فالتفت.

هذا كله بالنسبة للمتمتع، أما القارن و المفرد، فالدليل الخاص لوقت مشروعية إحرامه من حيث المنتهى هو دليل المتمتع، لظهور ان السؤال لا- يختص بالمتمتع، مع أن موضوعه لو كان هو المتمتع، لكن من المعلوم ان السؤال عن حكم الاحرام فى نفسه لا- خصوص احرام المتمتع. و أما وقته من حيث المبدأ ففى الروايات ما يدل على جواز الاحرام عند رؤية هلال ذى الحجة و فيها ما يدل على جواز الاحرام عند الخامس، و فيها ما يدل على التفصيل بين الصرورة و غيره فى ذلك.

---

(۲۷۷) ظاهر العبارة عدم استحباب الخروج يوم التروية بعد الظهرين للمضطر، و الوجه فيه رواية اسحاق بن عمار المتقدمة.

(۲۷۸) ظاهر المتن و غيره هو استحباب المبيت بمنى و الذهاب إليها و لكن الذى يستفاد من كثير النصوص هو لزوم الوقوف بمنى و الذهاب إليها. و هذا المعنى يستفاد من بعض النصوص الواردة فى باب استحباب كون احرام المتمتع

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۵: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۶۲

....

بالحج يوم التروية و باب عدول المتمتع الى الافراد مع ضيق الوقت. و هما بابا ۲۰ و ۲۱ من ابواب اقسام الحج من «وسائل الشيعة». فانه يستفاد من ملاحظة تلك النصوص ان إدراك منى و المبيت بها أمر لازم للحج و مفروغ عنه، ك:

رواية أبى بصير، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «المرأة تجىء متمتعة فتطمث قبل ان تطوف بالبيت فيكون طهرها ليلة عرفة، فقال: ان كانت تعلم أنها تطهر و تطوف بالبيت و تحل من إحرامها و تلحق الناس بمنى فلتفعل «۱»».

و رواية شعيب العقرقوفى، قال: «خرجت أنا و حديد فانتهينا الى البستان يوم التروية فتقدمت على حمار فقدمت مكة و طفت و سعيت و أحللت من تمتّعى ثم أحرمت بالحج و قدم حديد من الليل فكتبت الى أبى الحسن عليه السّلام استفتيه فى أمرة. فكتب إلىّ مره يطوف و يسعى و يحل من متعته و يحرم بالحج و يلحق الناس بمنى و لا يبيتن بمكة «۲»».

و رواية أبى بكير، عن بعض أصحابنا أنه سأل أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المتعة متى تكون؟ قال: «يتمتع ما ظن أنه يدرك الناس بمنى «۳»».

و رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المتمتع يطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة ما ادرك الناس بمنى «۴»».

و غيرها من الروايات الظاهرة أو المشعرة بما ادعيناه، بل يمكن ان نستفيد ذلك من روايات الباب المتقدمة قبل قليل، بل الروايات الواردة فى حكم الامام

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲۰: من ابواب اقسام الحج، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۴.

(۳)- المصدر، ح ۶.

(۴)- المصدر، ح ۸.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۶۳

....

فى منى ظاهرة فى وجوب المبيت بها له، كرواية جميل بن دراج، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «على الامام أن يصلى الظهر بمنى و يبيت بها و يصبح حتى تطلع الشمس ثم يخرج الى عرفات «۱»».

و بالجملة، إدراك منى أمر واجب بحسب مدلول النصوص، فلاحظها تعرف ذلك، و لا رافع لهذا الظهور أصلا خصوصا بعد أن كانت السيرة العملية فى زمان الائمة عليه السّلام على الخروج إلى منى و عدم التخلف بمكة.

و أما وقت احرام الحج، فلم يرد تعيينه و تحديده فى كثير من النصوص، لكن المقدار الذى يمكن استفادته من النصوص هو تيقن مشروعيته للمختار الى وقت ادراكه الناس بمنى و هو يكون غالبا سحر ليلة عرفة أما بعد ذلك فلا دليل على مشروعيته بالخصوص.

نعم، وردت بعض النصوص فى بيان مشروعيته للمضطر الذى لم يستطع وصول مكة قبل ذلك الحين، و هذا لا ينفع فى اثبات مشروعيته مطلقا. بل لعل المستفاد من بعض النصوص عدم مشروعيته بعد وقت منى، فلاحظ نصوص البابين المزبورين تعرف ما ذكرناه.

و ليس لدينا اطلاق يدل على مشروعية الاحرام فى أى وقت كان. و السيرة العملية كانت على الاحرام يوم التروية و الخروج الى منى.

و عليه، فيشكل تأخير الاحرام بالحج اختيارا عن ليلة عرفة.

و لو فرض عدم تمكنه من الذهاب إلى منى، فهل يشرع له الاحرام يوم التروية و الذهاب الى عرفات أو لا يشرع لاحتمال كون صحة الاحرام يوم التروية لاجل الخروج الى منى لا مطلقا؟

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴: من ابواب احرام الحج، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۶۴

لكن لا يجوز وادى محسر إلا بعد طلوع الشمس (۲۷۹).

و يكره الخروج قبل الفجر إلا للضرورة كالمريض و الخائف. و الامام يستحب له الاقامة بها الى طلوع الشمس (۲۸۰).

و لكن الظاهر الأول، لظهور بعض النصوص فى صحة الاحرام يوم التروية من دون تعليق له على الخروج الى منى، فراجع باب ۲۰ من ابواب اقسام الحج من وسائل الشيعة.

مع أن ما دل على جواز البدار فى الخروج لاجل الراحة قبل التروية ظاهر فى صحة الاحرام و لو لم يقصد تعقيبه بعبادة من واجب او مستحب. فيدل على ان المراد بيان وقت الاحرام و عدم ارتباط وقته بعمل آخر فانتبه.

نعم، قد يشكل الفصل بين الاحرام و الخروج بما هو اكثر من المتعارف لتعارف عدم الفصل بينهما، فلا دليل على مشروعية الاحرام مع الفصل الكثير غير المتعارف.

---

(۲۷۹) لرواية هشام بن الحكم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا يجوز وادى محسّر حتى تطلع الشمس «۱»».

(۲۸۰) لرواية جميل بن دراج المتقدمة. و رواية اسحاق بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «من السنة أن لا يخرج الامام من منى الى عرفة حتى تطلع الشمس «۲»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۷: من ابواب احرام الحج، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۶۵

و يستحب الدعاء بالمرسوم عند الخروج (۲۸۱)، و أن يغتسل للوقوف (۲۸۲).

[أما الكيفية]

اشارة

و أما الكيفية: فيشتمل على واجب و ندب.

[أ- فالواجب]

اشارة

أ- فالواجب فالواجب: النيّة (۲۸۳).

---

(۲۸۱) لرواية معاوية بن عمار «۱».

(۲۸۲) لرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «فاذا انتهيت الى عرفات- إلى ان قال:- فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل وصل الظهر ... «۲»» و ظاهر النص الوجوب و لا رافع لظهوره، فالتفت.

ثم إنه تعرض فى «الجواهر «۳»» الى استحباب الطواف بالبيت قبل احرام الحج و القول به، و هو مما لا دليل عليه، و يبتنى القول باستحبابه على قاعدة التسامح فى أدلة السنن و الاكتفاء فيها بفتوى الفقيه. نعم، قد يدعى استحبابه من باب أنه تحية المسجد و هو أفضل من الصلاة و هو لا يرتبط بما نحن فيه.

و أما الطواف بعد الاحرام، فقد مرّ الكلام فيه فراجع.

(۲۸۳) لا اشكال فى وجوب قصد القربة لكون العمل عباديا بالاجماع و ليس

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۸: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۹: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۱۴، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۶۶

و الكون بها الى الغروب (۲۸۴).

فى النية بحث زائد على ما تقدم فى الاحرام.

نعم، وقع البحث فى وقتها و لا يخفى انه لا دليل بالخصوص على تعيين وقتها، و إنّما يدور توقيتها مدار أول وقت الواجب من الوقوف، فان كان هو الزوال اعتبر مقارنة النية له و لم يجز تأخيرها عنه. و سيأتى الكلام فى تحديد أول وقت الواجب من الوقوف.

---

(۲۸۴) كما وردت بذلك النصوص، ك:

رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إن المشركين كانوا يفيضون قبل أن تغيب الشمس فخالفهم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و أفاض بعد غروب الشمس «۱»».

و رواية يونس بن يعقوب، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام متى تقيض من عرفات؟ فقال: «إذا ذهبت الحمرة من هاهنا و أشار بيده الى المشرق و الى مطلع الشمس «۲»».

و نحوها روايته الأخرى «۳». و البحث فى إرادة سقوط القرص او ذهاب الحمرة هاهنا هو البحث فيه فى باب الصلاة و الصوم. فليراجع.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۲: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۶۷

فلو وقف: بنمرة، أو عرنة أو ثويّة، أو ذى المجاز، أو تحت الأراك، لم يجزه (۲۸۵).

---

(۲۸۵) لما دلت عليه الروايات من أن هذه الاماكن ليست من عرفة. و نحو ذلك مما يدل على عدم الاجزاء، ك:

رواية أبى بصير، قال: قال ابو عبد اللّه عليه السّلام: «ان اصحاب الاراك الذين ينزلون تحت الاراك لا حج لهم «۱»».

و رواية سماعة بن مهران، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «و اتّق الاراك و نمرة و هى بطن عرنة و ثوية و ذى المجاز فانه ليس من عرفة فلا تقف فيه «۲»».

و هذه الرواية ترفع التردد فى مثل رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «و حدّ عرفة من بطن عرنة و ثوية و نمرة الى ذى المجاز. و خلف الجبل موقف «۳»»، إذ قد يتردد فى أن المراد هل هو تعيين مواقع عرفات و أن هذه الاماكن أواخرها و نهايتها، أو المراد بيان ان هذه حدود عرفة فتخرج عنها؟

ثم إنه حكى عن «كشف اللثام «۴»» التوقف فى صدق الوقوف بعرفة على الكون فيها راكبا.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۰: من ابواب احرام الحج، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۶.

(۳)- المصدر، ح ۱.

(۴)- الفاضل الهندى، بهاء الدين: كشف اللثام، ج ۶: ص ۷۶، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۶۸

....

و ناقشه فى «الجواهر «۱»» بانه ينافى المفهوم العرفى و النصوص.

أقول: ليس المراد من الوقوف ما قد يفهم منه عرفا فى بعض الاستعمالات من القيام فى مقابل الجلوس و النوم، بل المراد هو السكون فى مقابل الحركة.

فالمراد بالوقوف فى عرفة الكون فيها و التوقف فى أرضها و عدم تجاوزها الى غيرها. و من الواضح أنه كما يصدق فى غير حال الركوب يصدق فى حاله. بل تبادر القيام من لفظ الوقوف عرفا إنما ينشأ من بعض قرائن المقام.

هذا مضافا الى ما ورد «۲» من ان النبى صلّى اللّه عليه و آله وقف على ناقته و الامام الصادق عليه السّلام كان واقفا على بغلته. فما

ذكره في «كشف اللثام» ممنوع.

تنبيه: قد تقدم قريبا- في صدر الصفحة- تقريب كون الاراك و نمرة و ثوية و ذى المجاز و عرنة ليست من عرفات، و لكن الذى بدأ للنظر بعد التأمل في نصوص الباب هو خلاف ذلك، و ان هذه الاماكن من عرفات. نعم، هناك موضع يقال له الموقف و قد يعبّر عنه بلفظ عرفة هو غير هذه الاماكن. و يشهد لما ذكرناه:

رواية أبى بصير، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا ينبغى الوقوف تحت الاراك فأما النزول تحته حتى تزول الشمس و ينهض الى الموقف فلا بأس».

بضميمة ما سيأتى من لزوم الكون فى عرفات من أول الزوال. فان الرواية ظاهرة فى عدم البأس فى الكون تحت الاراك عند الزوال، فيدل على أنه من

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۱۷، الطبعة الاولى.

(۲)- ابن قدامة، موفق الدين: المغنى، ج ۳: ص ۴۳۶، ط دار الفكر.

وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۲: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۲: من ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفة: ح ۷.

....

عرفات.

و رواية الحلبى، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «إذا وقفت بعرفات فادن من الهضبات و هى الجبال فان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله قال اصحاب الاراك لا حج لهم يعنى الذين يقفون عند الاراك «۱»».

فان الظاهر منها أن الاراك من عرفات، لظهورها فى لزوم الوقوف عند الهضبات و البعد عن سائر أماكن عرفات لقول الرسول صلّى اللّه عليه و آله اصحاب الاراك لا حج لهم، و هو ظاهر فى أن الأراك من عرفات.

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «و إذا انتهيت إلى عرفات فاضرب خباك بنمرة و نمرة هى بطن عرنة دون الموقف و دون عرفة، فاذا زالت الشمس يوم عرفة فاغتسل ... «۲»».

فان ظاهره فى ان نمرة من عرفات و انه يجوز البقاء فيها الى ما بعد الزوال. و أما قوله: «دون عرفة» فلعل عرفات جمع عرفة- كما قيل «۳»- لانه يطلق على أماكن متعددة، و لكنه ظاهر عند اطلاقه فى الموقف أو مكان آخر معين. فالمراد دون الموقف أو غيره من الاماكن- و مثلها ما دل «۴» على أن النبى صلّى اللّه عليه و آله ضرب خباه بنمرة-.

و ما ورد فى تحديد عرفات من التعبير بالموقف، فانه ظاهر فى وجود مكان خاص من عرفة يسمى بالموقف لا أن الموقف هو عرفات لا ينقص عنها،

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۰: من ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفة، ح ۱۱.

(۲)- المصدر/ باب ۹: من ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفة، ح ۱.

(۳)- ياقوت الحموى، شهاب الدين: معجم البلدان، ج ۴: ص ۱۰۴، ط بيروت.

(۴)- الصدوق، محمد بن على: من لا يحضره الفقيه، ج ۲: ص ۵۴۰، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

....

كرواية أبي بصير، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «حد عرفات من المأزمين الى أقصى الموقف «۱»».

و منه يظهر أن رواية معاوية المتقدمة: «و حد عرفة من بطن ...» ظاهرة فى كون المقصود تعيين مواقع عرفة- لوحدة التعبير فى الروايتين-، مضافا إلى أن التعبير بمن و إلى فى مقام الاخبار عن الحدّ ظاهر فى ذلك و إلا لقال حد عرفة كذا و كذا، نعم، لو قال عرفة من كذا الى كذا لم يكن له ظهور فيما ادعيناه.

و ما ورد من تزاحم الناس على الرسول صلّى اللّه عليه و آله تخيلا منهم ان الموقف مكان ناقته فنبههم أن الموقف أوسع بالاشارة إليه، فكأن الموقف أمر مركوز فى الاذهان و إلا فلا يتوهم أحد أن عرفات بهذا الضيق.

و جملة القول: أن من يلاحظ النصوص يرى أن هناك أمرين: أحدهما عرفات. و الآخر الموقف. و هو جزء من عرفات، و هذه الأماكن ليست من الموقف و لكنها من عرفات لا خارجة عنها.

و أما رواية سماعة، فهى أولا ضعيفة السند. و ثانيا: أنها تتكفل النهى عن الوقوف فى هذه الأماكن، و هو غير المتنازع فيه. و اما نفى كونها من عرفة فلعله لأجل ان عرفة اسم للموقف و لذا رتّب عليه النهى عن الوقوف مباشرة. و قد عرفت احتمال أن يكون عرفة مفرد عرفات. فتدبر.

ثم إنه إذا كانت عرفات هى الموقف و كانا متساويين، فما الفائدة فى ضرب الخباء فى نمرة و هى غير عرفات بعد فرض لزوم الكون فى عرفات من الزوال الى الغروب ثم الافاضة بعد ذلك إلى المشعر؟ مع أن الظاهر كون ضرب الخباء فى نمرة كان مألوفا. فتدبّر.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۰: من ابواب احرام الحج و الوقوف بعرفة، ح ۲.

و لو أفاض قبل الغروب جاهلا أو ناسيا فلا شيء عليه (۲۸۶).

---

(۲۸۶) يدل على التفصيل بين العمد و بين الجهل و النسيان رواية مسمع بن عبد الملك، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل أفاض من عرفات قبل غروب الشمس، قال: «ان كان جاهلا فلا شيء عليه، و ان كان متعمدا فعليه بدنة «۱»».

ثم إنه هل يجب الرجوع لو التفت الناسى او علم الجاهل، وجهان مبنيان على ان الواجب هو الاستيعاب بنحو يكون كل جزء من الكون واجبا بنحو الاستغراق، فيجب العود. أو أن الواجب هو الاستيعاب بنحو يكون الاستمرار واجبا، فلا يجب العود لانقطاع الاستمرار بالافاضة فلا يكون مقدورا.

و هكذا إذا لم يكن الواجب هو الاستيعاب بل كانت تحرم الافاضة قبل الغروب، فانه لا يلزم العود أيضا لتحقق الافاضة.

نعم، لو قلنا بأن الافاضة تجب بعد الغروب لا أنها قبله محرمة وجب العود من باب مقدمة الواجب.

و لعل ذلك مراد «الجواهر «۲»» من وجوب العود مقدمة لامتثال حرمة الافاضة قبل الغروب. فلاحظ.

ثم إن الظاهر حرمة الافاضة قبل الغروب او وجوب تأخيرها بعده لا مطلق الخروج و لو لم يكن بقصد قطع العلاقة مع المكان، كما لو خرج بقصد الاحتشاش او الاحتطاب ثم الرجوع، فانه لا يقال عن ذلك إفاضة. فتدبر.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۳: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۸، الطبعة الاولى.

و ان كان عامدا جبره ببدنة، فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما (٢٨٧)، و لو عاد قبل الغروب لم يلزمه شيء.

[أما أحكامه]

اشارة

و أما أحكامه:

فمسائل خمسة:

[الأولى: الوقوف بعرفات ركن]

الاولى: الوقوف بعرفات ركن، من تركه عامدا فلا حج له و من تركه ناسيا، تداركه ما دام وقته باقيا، و لو فاته الوقوف بها، اجتزأ بالوقوف بالمشعر (٢٨٨).

---

(٢٨٧) كما هو مقتضى النص، كرواية ضريس الكنانى «١» عن أبى جعفر عليه السّلام قال «سألته عن رجل أفاض من عرفات قبل ان تغيب الشمس قال: عليه بدنة ينحرها يوم النحر فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة او فى الطريق أو فى أهله». و البحث فى لزوم التتابع له محل آخر.

(٢٨٨) المراد بالركن فى باب الحج ما يبطل الحج بتركه عمدا. و يقع الكلام فى حكم ترك الوقوف بعرفات عمدا و نسيانا و جهلا.

فنقول: القاعدة الأولية لا تقضى علينا ببطلان الحج لو ترك الوقوف بعرفات و لو عمدا. و ذلك لعدم الجزم بجزئية هذه الاعمال لعمل واحد هو الحج بحيث لو انتفى أحدها انتفى المركب لتكون القاعدة الاولية بطلان الحج بترك الوقوف، لكثرة الحكم بعدم البطلان بالترك المنافى للجزئية، بل يحتمل أن يكون

---

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٢٣: من ابواب احرام الحج، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج٢، ص: ٢٧٣

....

الحج اسما لواجبات استقلالية. و لو سلمت الجزئية، فلا اطلاق لدليل الوقوف بعرفات بحيث يشمل جميع الحالات كى يحتاج تصحيح العمل مع تركه لا عن عمد الى دليل خاص، بل دليله مجمل و القدر المتيقن منه صورة العمد، فلا يكون مقتضى القاعدة البطلان فى غير صورة العمد. هذا بالنظر إلى القاعدة الأولية.

أما بالنظر الى الدليل الخاص، فأما الترك عمدا فيدل على بطلان الحج به مضافا الى التسالم القطعى ما ورد من ان اصحاب الاراك لا حج لهم بناء على أن المراد منه بطلان الحج من جهة عدم الوقوف بعرفة كما هو الظاهر منه و المفسّر به فى بعض الروايات، كما تقدم. و ليس المراد منه بيان مانعية الوقوف تحت الاراك لخصوصية فيه، كمانعية الجماع- مثلا-.

و ما ورد فيمن فاته اختيارى عرفة من لزوم إتيانها ليلا و عدم تمامية الحج مع تركه و هو رواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يأتى بعد ما يفيض الناس من عرفات، فقال: «إن كان فى مهل حتى يأتى عرفات فى ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس بالمشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتى عرفات من ليلته ليقف منها- الحديث «١»».

فانه يدل بالفحوى على ان الترك العمدى لاختيارى عرفة ناف لتمامية الحج و مبطل له.

و أما الترك لا عن عمد، كالترك نسيانا أو جهلا أو للعجز عن الوصول عقلا. فمقتضى ما ورد من ان اصحاب الاراك لا حج لهم هو

البطلان به لعمومها لمطلق الترک عمدا کان أو غیره، فلا بد فی نفی بطلان الحج بالترک غیر العمدی من دلیل خاص. و هو أمران:

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۱۹: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

....

الأول: ما ورد من أنه إذا لم یأت الشخص إلا بعد إفاضة الناس من عرفات، فان تمکن من الوقوف بها لیلا لزمه ذلک و إلا وقف بالمشعر و تم حجّه، کروایة الحلبی المتقدمة و نحوها «۱».

و لکن الظاهر من هذه النصوص أن موضوعها من لم یقف فی عرفات من جهة العجز عن إدراکها لتأخر الواسطة فی النقل، فلا تشمل الناسی و الجاهل.

نعم، قد یدعی عموم الحکم فیها لهما بواسطة ما جاء فی ذیل روایة الحلبی المتقدمة من أن اللّه تعالی أعذر لعبده. لکن المناسب هو العذر من جهة الذنب لا الاجزاء مع انه لا یمکن الأخذ بعمومها من جهة الاجزاء و الإلزام منه تأسیس فقه جدید، إذ لا یلتزم احد بثبوت الاجزاء فی مطلق موارد العذر، و مثله یقال فیما ورد «۲» فی الاغماء فی رمضان ... فاللّه أولی بالعذر.

الثانی: ما ورد من أن من أدرک المشعر فقد أدرک الحج، کروایة معاویة بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «من أدرک جمعا فقد أدرک الحج «۳»».

فانه یدل بعمومه علی تمامیة الحج بادراک المشعر و لو فاته عرفات. بل ذهب فی «الجواهر «۴»» إلی أنه شامل للعامد و خروجه بالاجماع نظیر: «من أدرک رکعة من الوقت فقد أدرک الوقت کله «۵»».

و فیه: ان الظاهر من هذا التعبیر هو التمکن من إدراک المشعر خاصة بحیث لم یتمکن من غیرها، فلا یشمل العامد لتمکنه من ادراک عرفات. و هکذا الکلام

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۲۲: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۲.

(۲)- المصدر، ج ۴/ باب ۲۴: من ابواب من یصح منه الصوم، ح ۶.

(۳)- المصدر، ج ۱۰/ باب ۲۷: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۴)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۹: ص ۳۵، الطبعة الاولی.

(۵)- وسائل الشیعة، ج ۳/ باب ۳۰: من ابواب المواقیت لکن لم یذکر فیها لفظ الوقت.

....

فیمن أدرک رکعة.

و علیه، فیشکل عموم هذه النصوص للجاهل حکما أو موضوعا، إذ هو کان یتمکن من ادراک عرفات، و لم یقف فیها لجهله، و انما تختص بصورة العجز العقلی أو الغفلة التامة المانعة من تحقق الإرادة و الانبعاث.

و لا یختلف الحال بین الجهل عن قصور أو عن تقصیر. و لو سلم عمومه للجاهل فلا یختص بالجاهل لقصور، بل یعم الجاهل عن تقصیر.

و بالجملة: الحکم بعدم البطلان انما یتم فی مورد لا یتمکن من إدراک غیر المشعر دون غیره. و المراد من التمکن هو التمکن العرفی ککل دلیل یؤخذ فی موضوعه التمکن. فتدبر.

ثم يقع الكلام فی جهات ثلاث:

الأولی: فی بیان أنه یجب الوقوف فی المکان المسمی ب: «الموقف» و المشهور به. و الوجه فیه الأمر به فی بعض النصوص، کروایهٔ معاویهٔ بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «... ثم تأتی الموقف ... «۱»». و ما ورد من أن أصحاب الاراک لا حج لهم و الأمر بالدنو من الهضاب، بضمیمهٔ أن الاراک من عرفهٔ، و ظهور انه کان مورد السیرهٔ من المسلمین، کما لا یخفی علی من لاحظ النصوص.

و لا یقاوم ذلک سوی ما ورد «۲» من أن عرفات کلها موقف و سفح الجبل أفضل «۳».

لکن النص المزبور ضعیف السند، فلا یصلح لمقاومهٔ ما ذکر. و هذا الأمر

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۰/ باب ۱۴: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۱۶: من ابواب احرام الحج، ح ۲.

(۳)- المصدر/ باب ۱۱: من ابواب احرام الحج، ح ۲.

[الثانیهٔ: وقت الاختیار لعرفهٔ من زوال الشمس الی الغروب]

الثانیهٔ: وقت الاختیار لعرفهٔ من زوال الشمس الی الغروب، من یجزم به کل من أمعن النظر فی نصوص الباب.

أما تحدید الموقف، فالظاهر أنه الطرف المتصل بنمرهٔ، إذ کان المتعارف الانتقال من نمرهٔ الی الموقف.

ثم إن الظاهر عدم لزوم الوقوف من أول الزوال الی الغروب فیه، فانه لا یتلاءم مع ضرب الخباء فی نمرهٔ، إذ لا أثر له اذا فرض استمرار الوقوف فی الموقف من الزوال إلی الغروب، کما یبعده ما ورد من وقوف النبی صلّی اللّه علیه و آله علی البعیر فانه من البعید جدا أن یقف من الزوال الی الغروب علی البعیر. مما یکشف عن أن اللازم مقدار من الوقوف بحیث یدعو و یستغفر.

الثانیهٔ: فی أن الرکن هو المسمی. و الذی یدل علیه ما ورد من عدم بطلان الحج بالافاضهٔ قبل الغروب عمدا. و ما ورد من أن اصحاب الاراک لا حج لهم الذی هو دلیل الرکنیهٔ، فانه إنما یدل علی البطلان بالوقوف تحت الاراک مستمرا، و إلا فلو وقف و لو قلیلا فی الموقف لم یعد من أصحاب الأراک. و ما ورد «۱» فی الموقف الاضطراری من أنه یقف قلیلا.

ثم إن الظاهر اعتبار ما یصدق معه الوقوف، فالوقوف لحظهٔ أو نحوها لا یعدّ وقوفا عرفا کما لا یخفی، فلا یجدی، فالمراد هو المسمی العرفی لا الدقی العقلی.

الثالثهٔ: الوقوف الذی هو رکن هو الوقوف فی الموقف دون غیره من أماکن عرفهٔ، کما یدل علیه قول صلّی اللّه علیه و آله: «أصحاب الأراک لا حج لهم» الذی هو دلیل الرکنیهٔ. فتدبر جیدا.

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۰/ باب ۲۲: من ابواب الوقوف بالمشعر.

ترکه عامدا فسد حجه، و وقت الاضطرار الی طلوع الفجر من یوم النحر (۲۸۹).

---

(۲۸۹) هذه المسألهٔ تضمنت أمرین:

أحدهما: أن مبدأ اختیاری عرفهٔ من الزوال و منتهاه غروب الشمس.

و الآخر: أن اضطراری عرفهٔ یستمر الی طلوع الفجر من یوم النحر.

أما الأول: فقد عرفت الوجه فی تحدیده بالغروب، و أما کون بدایته الزوال فلا دلیل علیه بالخصوص من النصوص. و ما یصح ان یتمسک به لذلک هو السیرة القطعیة القائمة علی کون الواجب هو الکون فی عرفة عند الزوال، و ظهور المفروغیة عن هذا المعنی عند المتشرعة.

و أما الثانی: فالذی تدل علیه النصوص هو استمرار الوقوف إلی وقت یدرک به المشعر سواء کان قبل الفجر أم بعده.

و لعل منشأ التقیید بالفجر، ما جاء فی روایة الحلبی من قوله علیه السّلام: «... ان کان فی مهل حتی یأتی عرفات من لیلته فیقف بها ... «۱»» بناء علی أن اللیل اسم لما بین الغروب و طلوع الفجر.

و لکن ذلک محل کلام، إذ قد ادعی أن اللیل اسم لما بین الغروب و طلوع الشمس، و یتأتی نظیره فی نصف اللیل المأخوذ حدا لصلاة العشاء، و أن المراد نصف ما بین المغرب و طلوع الفجر أو نصف ما بینه و طلوع الشمس؟

و الحق: انه لا یمکننا الجزم باحد الأمرین لاستعمال اللیل فی کلا المعنیین، و

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۲۲: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۲.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۷۸

[الثالثة: من نسی الوقوف بعرفة]

الثالثة: من نسی الوقوف بعرفة، رجع فوقف بها، و لو الی طلوع الفجر من یوم النحر، اذا عرف أنه یدرک المشعر قبل طلوع الشمس، فلو غلب علی ظنّه الفوات، اقتصر علی ادراک المشعر قبل طلوع الشمس و قد تم حجه. و کذا لو نسی الوقوف بعرفات، و لم یذکر الا بعد الوقوف بالمشعر قبل طلوع الشمس (۲۹۰).

لا قرینة هنا علی إرادة أحدهما.

و أما الاستدلال علی إرادة نصف ما بین المغرب و طلوع الشمس من نصف اللیل بقوله تعالی: غَسَقِ اللَّیْلِ «۱»، إذ المراد به شدة الظلمة و هی إنما تکون فی هذا الوقت.

ففیه: أن العرف لا یلتفت الی أشدیة الظلمة فی الآن الخاص، بل لا یری فرقا فی الظلام فیما قبله و بعده بساعة مثلا، کما لا یری فرقا فی نور النهار بین ما قبل الزوال و بعده، فلا یمکن ان یقصد باللفظ ما لا یدرکه العرف.

و بالجملة: لا دلیل لدینا علی أحد الطرفین، فالعمل بالاحتیاط هنا و فی کل مورد نظیره متعین.

---

(۲۹۰) الکلام فی جهتین:

أحدهما: فی تحدید موضوع الوقوف الاضطراری، و قد تقدم بیانه فی المسألة الأولی، و قد عرفت أن ظاهر النصوص الواردة کون الموضوع صورة العجز عن إدراک اختیاری عرفة.

---

(۱)- سورة الإسراء، ۱۷: ۷۸.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۷۹

....

الأخری: لا اشکال بحسب النصوص فی لزوم الوقوف الاضطراری إذا علم ادراکه المشعر معه، کما لا إشکال فی لزومه لو ظن بادراک المشعر، کما انه لا اشکال فی لزوم البقاء فی المشعر و عدم الوقوف بعرفة لو ظن فوات المشعر قبل طلوع الشمس. و إنما

الاشكال و الريب فى صورة التردد و الشك فهل يلزمه البقاء فى المشعر أم يلزمه الذهاب الى عرفات؟

و تحقيق الكلام: أن الحكم بلزوم الذهاب:

علّق فى بعض النصوص على ادراك المشعر واقعا و هو رواية الحلبى المتقدمة.

و علّق فى بعضها على المعرفة، و واضح أن الظاهر عرفا- بعد تعليقه على الواقع فى غيره- لحاظ المعرفة بنحو الطريقية، لا الموضوعية.

و علّق فى بعضها على الظن، كما علّق فيه لزوم البقاء على ظن عدم الادراك و هو رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله فى سفر فاذا شيخ كبير، فقال: يا رسول اللّه، ما تقول فى رجل أدرك الامام بجمع؟ فقال له: إن ظن أنه يأتى عرفات فيقف قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها. و إن ظن أنه لا يأتيها حتى يفيض الناس من جمع فلا يأتها و قد تم حجه «۱»».

و علّق فى بعضها على الظن، كما علق فيه لزوم البقاء على خشية عدم الادراك و هو رواية ادريس بن عبد اللّه، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل أدرك الناس بجمع و خشى إن مضى إلى عرفات أن يفيض الناس من الجمع قبل أن يدركها، فقال: «إن ظن ان يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليأت

---

(۱)- الطوسى، محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام، ج ۵: ص ۲۹۰/ ح ۹۸۳، الطبعة الاولى.

....

عرفات. فان خشى ان لا يدرك جمعا فليقف بجمع ثم ليفض مع الناس فقدتم حجه «۱»».

و لا يخفى حصول الخوف مع الشك- بل ادعى بعضهم حصوله عند تحقق الوهم إذا كان المطلب مهما- و عليه فمقتضاها لزوم البقاء و عدم الذهاب الى عرفات فى محل الكلام.

و لكن مقتضى مفهوم رواية معاوية بن عمار لزوم الذهاب الى عرفات فى مورد الشك لتعليق الحكم بالبقاء على ظن الفوات، فمع عدم الظن يلزمه الذهاب الى عرفات.

و لكن هذا المفهوم معارض بمفهوم الصدر لتعليقه الحكم بالذهاب على الظن بعدم الفوات، فمع عدم الظن يلزمه البقاء. و مع تعارضهما فى نص واحد يعلم بان المورد لم يقصد فيه بيان الشرط المنحصر، و إنما قصد فيه بيان حكم الموضوعين لا أكثر، فليس للشرطين مفهوم.

و عليه، فيبقى التعليق على الخوف بلا معارض.

اللّهم إلا أن يدعى معارضتها برواية معاوية الأخرى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «قال فى رجل أدرك الامام و هو بجمع فقال: إنه يأتى عرفات فيقف بها قليلا ثم يدرك جمعا قبل طلوع الشمس فليأتها، و إن ظن أنه لا يأتيها حتى يفيضوا فلا يأتها و ليقم بجمع فقد تمّ حجه «۲»».

إذ الشرط فى الذيل بلا معارض، فلا مانع من الالتزام بمفهومه، فيعارض منطوق رواية إدريس.

---

(۱)- الطوسى، محمد بن الحسن: تهذيب الاحكام، ج ۵: ص ۲۸۹/ المسألة ۹۸۲، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۲: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

[الرابعة: اذا وقف بعرفات قبل الغروب، و لم يتفق له ادراك المشعر الى قبل الزوال]

الرابعة: اذا وقف بعرفات قبل الغروب، و لم يتفق له ادراک المشعر الى قبل الزوال، صحّ حجه (۲۹۱).

و لكن هـذه الرواية وردت فى «الفقيه «۱»» و «الكافى «۲»» بتعليق الصـدر على الظن أيضا، كروايته المتقدمة. و يساعده عدم التئام متن الرواية المزبور بدون الشرط.

و عليه، فالكلام فيها كالكلام فى سابقتها. بل الشک يكفى فى عدم الاعتماد على مفهومها، للشک فى كون الصادر من الامام عليه السّلام أىّ المضمونين، فلا جزم بالمفهوم.

و عليه، فلا مانع من الأخذ برواية إدريس رحمه اللّه.

و لو تمت المعارضة، فلا طريق لدينا الى تشخيص ما يلزم المتردد الشاک، فلو بقى كان عليه الحج بمقتضى قاعدة الاشتغال.

و أما ما ذكره فى «الجواهر «۳»» من لزوم البقاء امتثالا للواجب الفعلى فلا وجه له، إذ الاشكال فى أصل وجوبه فعلا لاحتمال وجوب إدراک اضطرارى عرفة، و ليس المورد من موارد التزاحم. فتدبر.

---

(۲۹۱) الكلام فى فرعين:

الأول: من أدرک اختيارى عرفة و لم يدرک اختيارى المشعر و أدرک

---

(۱)- الصدوق، محمد بن على: من لا يحضره الفقيه، ج ۲: ص ۴۷۱/ ح ۲۹۹۵، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- الكلينى، محمد بن يعقوب: الفروع من الكافى، ج ۴: ص ۴۷۶/ ح ۲، الطبعة الاولى.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۳۸، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۸۲

....

اضطراريه.

الثانى: من أدرک اختيارى عرفة خاصة و لم يدرک المشعر أصلا لا اختياريه و لا اضطراريه.

أما الأول: فلا إشكال فى صحة حجه للنصوص «۱» الكثيرة الدالة على أن من أدرک المشعر قبل زوال الشمس من يوم النحر فقد أدرک الحج و هى و ان كانت محل البحث فى مدلولها إلا أن المورد متيقن الدخول فيها كما سيأتى.

و للنصوص «۲» الواردة فى خصوص المقام، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «من أفاض من عرفات إلى منى فليرجع و ليأت جمعا و ليقف بها و ان كان قد وجد الناس قد أفاضوا من جمع». و نحوها روايته الأخرى.

و أما الثانى: فقد ادعى الاجماع على صحة الحج فيه، و نوقش فى الاجماع- كما فى «المدارک «۳»»- بوجود النافى و المتردد.

و لا يخفى أن محل البحث غير العامد، كالجاهل و الناسى و العاجز عقلا. أما العامد فلا اشكال فى بطلان حجه كما سيتضح من طيّات البحث.

و قد ورد النص فى صحة حج الجاهل، كرواية محمد بن يحيى الخثعمى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، أنه قال: «فى رجل لم يقف بالمزدلفة و لم يبت بها حتى أتى منى قال: أ لم ير الناس أ لم ينكر منى حين دخلها؟ قلت: فانّه جهل ذلک قال: يرجع.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۳: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۶ و ۹.

(۲)- المصدر/ باب ۲۱: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الأحكام، ج ۷: ص ۴۰۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۸۳

....

قلت إن ذلك قد فاته قال: لا بأس به «۱»». و نحوها روايته الأخرى «۲» عن بعض أصحابه عن أبى عبد اللّه عليه السّلام.

و قد تعدى فى الحكم من الجاهل الى الناسى و المضطر بعدم القول بالفصل.

قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه‍ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج ۲، ص: ۲۸۳

و لكن لا يمكن الاعتماد على عدم القول بالفصل هاهنا لاحتمال ان يكون له منشأ معين و هو أحد وجوه ثلاثة أو جميعها:

الأول: ما ورد من صحة حج من لم يلبث مع الناس بجمع متعمدا أو مستخفا و إن كان عليه بدنة، و هو رواية على بن رئاب: «إن الصادق عليه السّلام قال: من أفاض مع الناس من عرفات فلم يلبث معهم بجمع و مضى إلى منى متعمدا أو مستخفا فعليه بدنة «۳»».

فانه اذا كان الترك العمدى غير مضر بالحج، فالترك عن نسيان او اضطرار أولى.

الثانى: إلغاء خصوصية الجهل فى هذه النصوص و استظهار أن الموضوع مطلق ذى العذر و ذكر الجهل من باب المثال.

الثالث: أولوية صحة حج الناسى و العاجز من حج الجاهل، إذ الجهل هاهنا جهل تقصير ظاهرا لانه جهل بالحكم الواجب فيه الفحص و قد قصّر فى الفحص. و إذا صح حج الجاهل المقصر فحجّ الناسى و العاجز أولى بالصحة للعذر فيه.

و كل هذه الوجوه مخدوشة.

أما الأول: فلظهور الرواية فى كون الموضوع عدم استمرار الكون فى المشعر

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۵: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۶.

(۲)- المصدر، ح ۵.

(۳)- المصدر/ باب ۲۶: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۸۴

....

لا عدم الكون فيها بالمرة الذى هو موضوع الكلام و اللبث اليسير يكفى فى إدراك الركن كما سيأتى، فصحة الحج لإدراك الركن من المشعر و الكفارة على ترك الواجب و أين هذا مما نحن فيه؟

و أما الثانى: فلا قرينة على استظهار عموم الموضوع و ظاهر النص كون الموضوع هو الجاهل بعنوانه.

و أما الثالث: فلا دليل على الأولوية غاية الأمر هى ظنية، فلا تكون معتبرة. و عليه فلا وجه للتعدى من الجاهل الى غيره.

ثم إنه قد عورضت هذه النصوص:

بما ورد «۱» من أن من فاته المشعر أو المزدلفة فقد فاته الحج.

و بمفهوم: «من أدرك المشعر فقد أدرك الحج «۲»».

و بما دل «۳» على أن الوقوف بعرفة سنة و الوقوف بالمشعر فريضة، إذ المراد بالفريضة انه ركن بنحو يلزم بطلان الحج بتركه مطلقا و

هو الفارق بينه و بين عرفة.

و لكن جميع ذلك لا يصلح للمعارضة: أما ما دل على أن من أدرك المشعر فقد ادرك الحج، فلو سلم أن له مفهوما باعتبار أنه مسوق فى مقام التحديد، لكن عرفت أن موضوعه من لم يدرك غير المشعر أصلا، فلا يشمل مفهومه ما نحن فيه مما فرض فيه إدراك عرفة، لاتحاد موضوع المفهوم و المنطوق.

و أما ما ورد من أن من فاته المشعر فقد فاته الحج، فلاحتمال أنه وارد فى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۵: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر/ باب ۴: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۸۵

....

مورد خاص لا ابتداء، فيمكن ان يكون مفاده عين مفاد: «من أدرك المشعر ...»،

و لو سلم أنه بيان ابتدائى فهو حكم عام تخصصه الرواية الواردة فى مورد الجهل، و مثله يقال فى مفهوم روايات «من أدرك ...» على تقدير تسليم عموم موضوعه.

و أما ما ورد من أن الوقوف بالمشعر فريضة، فلا ظهور له فى شىء، فيمكن أن يراد به أن وجوب المشعر مما فرضه اللّه فى القرآن «۱»، و وجوب عرفات مما جاء به الرسول الاعظم صلّى اللّه عليه و آله.

و لو سلم أن المراد به بيان الركنية بقول مطلق حتى فى صورة العذر فهو مقيد بالنص لا أنه معارض له.

ثم إنه قد ادعى تقييد هذه النصوص- أعنى نصوص الجهل- بما إذا مرّ بالمشعر و ذهب إلى منى، بمعنى: أن موضوعها ذلك، فلا تشمل من ذهب من عرفات الى منى رأسا من دون أن يمرّ بالمشعر أصلا.

و الوجه فى التقييد رواية محمد بن حكيم، قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: أصلحك اللّه، الرجل الأعجمى و المرأة الضعيفة تكونان مع الجمّال الاعرابى، فاذا أفاض بهم من عرفات مر بهم كما هم إلى منى لم ينزل بهم جمعا، قال: أ ليس قد صلّوا بها فقد أجزأهم. قلت: فان لم يصلّوا فقال: فذكروا اللّه فيها فان كانوا ذكروا اللّه فيها فقد أجزأهم «۲»». و نظيرها رواية أبى بصير «۳». و تقييد النصوص الأخرى بها بلحاظ مفهوم قوله عليه السّلام: «فان كانوا ذكروا اللّه ...» فإنه ظاهر فى أنه مع عدم

---

(۱)- سورة البقرة، ۲: ۱۹۸.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۵: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۳.

(۳)- المصدر، ح ۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۸۶

....

ذكر اللّه فلا يجزئ.

و لكن الحق أن هذه الرواية أجنبية بالمرّة عما نحن فيه، إذ هى ظاهرة فى بيان أقل ما يجزى من الوقوف بالمشعر و أنه يكتفى به بذكر اللّه تعالى و أن صحة الحج فى هذا الفرض من باب إدراك اختيارى المشعر لا من باب التعبد به، و أى ربط لهذا المفاد بما نحن فيه مما كان السؤال فيه من عدم الوقوف بالمزدلفة عن جهل و لذا أمره بالرجوع ابتداء. فموضوع الروايتين مختلف، فلا معنى لتقييد

إحداهما بالأخری.

و منه یظهر مـا فی «الجواهر «۱»» من صـلاحیتها للتقیید، لکن یرفع الید عنها لاجل عدم التزام الاصـحاب به، و اسـتلزامه الخروج عن ما نحن فیه، إذ یکون المورد من موارد إدراک الرکن و هو مجز قطعا.

لما عرفت من عدم صلاحیة الروایة للتقیید أصلا، و ما ذکره لیس بمحذور علی تقدیر صلاحیته.

و لا یمکننا دعوی ظهور روایتی الخثعمی المتقدمتین فی کون موضوعهما عدم استمرار الوقوف لا عدم المرور بالمشعر بالمرة، بلحاظ التعبیر بعدم المبیت الظاهر فی عدم المکث لا عدم المرور بها أصلا، فلا تشمل صورة من لم یمرّ أصلا بالمشعر.

و بالجملة، یدعی أن هذه النصوص ظاهرة فی أنفسـها فی أن موضوعها من مرّ بالمشـعر، فلا یحتاج الی دعوی التقیید التی مرّ الاشکال فیهـا، لاـ یمکننا ان نقول بـذلک، لورود التعبیر بعـدم المبیت فی الروایات الآمرة بالرجوع قبل الزوال الی المشـعر، و هو ظاهر فی عـدم المرور أصلا بالمشعر، إذ لو کان مارا بها و أدرک

(۱)– النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۹: ص ۴۰، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی – کتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۸۷

[الخامسة: اذا لم یتفق له الوقوف بعرفات نهارا فوقف لیلا، ثم لم یدرک المشعر حتی تطلع الشمس]

الخامسـة: اذا لم یتفق له الوقوف بعرفـات نهارا فوقف لیلا، ثم لم یـدرک المشـعر حتی تطلع الشـمس، فقـد فاته الحـج (۲۹۲)، و قیل: یدرکه و لو قبل الزوال، و هو حسن.

اختیاری المشعر فلا یلزمه الرجوع لإدراک اضطراریه، فلا ظهور فی التعبیر بعدم المبیت فیما ادعی.

هـذا، مع أمر الامـام علیه السّـلام بـالرجوع الظاهر فی کونه امرا شـرطیا إرشادا لإدراک ما یصـح الحـج معه و هو الرکن، فلا یجتمع مع فرض إدراک الرکن.

و دعـوی: عـدم منافـاة الأـمر بـالرجوع لفرض المرور المجرد بـدون التوقـف إذ لاـ یتحقق الرکن بـالمرور فقـط، کمـا تـدل علیه بعض النصوص.

تندفع: بانه لا یحتمل دخل المرور بمجرده فی الحکم بالصحة.

و علیه، فالالتزام بظهور روایات الجهل فی کون موضوعها من لم یمرّ أصلا لا مانع منه.

(۲۹۲) هذه المسألة تتکفل حکم من أدرک اضطراری عرفة و اضطراری المشعر من حیث صحة الحج و عدمه. و قد ذکر المصنف أن فی المسألة قولین أحدهما البطلان و الآخر الصحة و هو الذی استحسنه. و قوّاه فی «الجواهر «۱»».

و ما یمکن ان یستدل به من النصوص علی الصحة هو:

روایـة الحسن العطـار، عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام، قـال: «إذا أدرک الحـاج عرفـات قبل طلوع الفجر فأقبل من عرفات و لم یـدرک الناس بجمع و وجدهم قد أفاضوا

(۱)– النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۹: ص ۴۲، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی – کتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۸۸

....

فليقف قليلا بالمشعر الحرام و ليلحق الناس بمنى و لا شيء عليه «(۱)».

و ما ورد «(۲)» فى النصوص المتعدّدة من أن «... من أدرک المشعر يوم النحر قبل زوال الشمس فقد أدرک الحج ...».

و رواية عبد اللّه بن المغيرة، قال: «جاءنا رجل بمنى فقال إنى لم أدرک الناس بالموقفين جميعا- الى ان قال:- فدخل إسحاق بن عمار على أبى الحسن عليه السّلام فسأله عن ذلک، فقال: إذا أدرک مزدلفة فوقف بها قبل ان تزول الشمس يوم النحر فقد أدرک الحج «(۳)».

و رواية الفضل بن يونس، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «سألته عن رجل عرض له سلطان فأخذه ظالما له يوم عرفة قبل ان يعرّف فبعث به الى مكة فحبسه، فلما كان يوم النحر خلى سبيله كيف يصنع؟ فقال: يلحق فيقف بجمع ثم ينصرف الى منى فيرمى و يذبح و يحلق و لا شيء عليه ... «(۴)».

أقول: دلالة رواية العطار على المدعى لا اشكال فيها.

و أما النصوص الدالة على أن من أدرک المشعر قبل الزوال فقد أدرک الحج، فقد يخدش فى دلالتها بانها ليست فى مقام بيان أن من ادرک الاضطرارى و لم يدرک غيره من الأعمال، کى يتمسک بها فى المورد بالأولوية- و ان كانت مخدوشة كما ستعرف-، إلا رواية جميل بن دراج فانها ظاهرة فى ذلک بقرينة المقابلة بين إدراک المتعة و ادراک الحج. و انما هى فى مقام بيان أن إدراک المشعر فى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۴: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۲۳: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۸.

(۳)- المصدر، ح ۶.

(۴)- المصدر/ باب ۳: من ابواب الاحصار و الصد، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۸۹

....

هذا الوقت يكفى فى إدراک المشعر فالمقابلة بين الاختيارى و الاضطرارى، فكأنه قال: من أدرک المشعر قبل الزوال و لم يدركه قبل طلوع الشمس يدرک الحج من جهة إدراک المشعر، أما اعتبار ان يكون قد أدرک غيره أولا فهذا ليس فى مقام بيانه، فتكون هذه النصوص أجنبية عما نحن فيه، و انما تتكفل بيان بدلية الوقوف فى هذا الوقت عن الوقوف قبل طلوع الشمس.

و دعوى: اثبات المدعى بإطلاق هذه النصوص اذ هى تدل على ادراک الحج بادراک اضطرارى المشعر سواء كان قد أدرک اختيارى عرفة أو اضطراريه أو لم يدرک أحدهما.

مندفعة: بانها ليست فى مقام البيان من هذه الجهة، بل هى فى مقام بيان أصل البدلية، و التعبير بادراک الحج يقصد به ادراكه من ناحية إدراک المشعر المعتبر فى الحج، أما سائر النواحى المعتبرة فهى مسكوت عنها فى البيان. فهى نظير ما يدل على بدلية التيمم عن الطهارة المائية.

أما موارد البدلية، فالدليل لا يتكفل بيانها بل يحتاج فى تشخيصها عموما و خصوصا الى دليل آخر.

و أما رواية ابن المغيرة:

فان اريد من قوله «لم أدرک الناس بالموقفين» عدم ادراكه الاختيارى من عرفة و من المشعر- كما يشعر به قوله (الناس)- فيدل على ما نحن فيه بالإطلاق، إذ من لم يدرک الاختياريين، له فردان: أحدهما: من أدرک اضطرارى عرفة. و الآخر من لم يدرک اضطرارى عرفة.

و إن اريد منه إنه وصل متأخرا عن وقت الوقوفين مع الناس، فيكون موضوعها من لم يدرك سوى اضطرارى المشعر، فدلالتها على ما نحن فيه

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۹۰

....

بالأولوية، لأنه اذا فرض أن إدراك اضطرارى المشعر وحده يصحح الحج فادراكه مع إدراك اضطرارى عرفة أولى فى تصحيح الحج.

و أما رواية الفضل، فموضوعها من لم يدرك إلا اضطرارى المشعر بناء على كون المراد من يوم النحر ما بعد طلوع الشمس كما هو الظاهر. و حينئذ فدلالتها على صحة الحج فيما نحن فيه بالأولوية.

و لكن الأولوية ممنوعة على اطلاقها، إذ صحة الحج فى فرض فوات اختيارى المشعر قهرا و اضطرارا لحبس و نحوه و إدراكه اضطراريه، لا تلازم صحة الحج فى فرض فواته اختيارا بالذهاب الى عرفة لادراك اضطراريها، إذ قد تكون وظيفته الواقعية فى هذا الحال هى الوقوف بالمشعر فى وقته الاختيارى، فتفويته و لو عن عذر يمكن ان يوجب فوات الحج، و ليس الحال كذلك فيما إذا فاته قهرا عليه و بدون اختياره. فلا وجه لدعوى الأولوية.

إذن، فالدليل على صحة الحج فيما نحن فيه ينحصر برواية العطار و رواية ابن المغيرة على الاحتمال الأول فيها الذى لعله الظاهر منها.

و قد يدعى معارضة ما دل على صحة الحج فيما لو أدرك اضطرارى المشعر خاصة الذى استفيد منه حكم المقام بالاولوية بروايات أخرى دالة على عدم صحة الحج بادراك اضطرارى المشعر خاصة، ك:

رواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يأتى بعد ما يفيض الناس من عرفات، فقال: «ان كان فى مهل حتى يأتى عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس فى المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتى عرفات و إن قدم رجل و قد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان اللّه تعالى أعذر لعبده فقد تم حجه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس و قبل أن

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۹۱

....

يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة و عليه الحج من قابل «۱»».

و رواية حريز، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل مفرد للحج فاته الموقفان جميعا، فقال له: «الى طلوع الشمس من يوم النحر فان طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حج و يجعلها عمرة و عليه الحج من قابل «۲»». و نحوها روايته الأخرى.

و رواية ضريس بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر فقال: «يقيم على احرامه و يقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف و يسعى بين الصفا و المروة و يحلق رأسه و ينصرف الى أهله إن شاء ... «۳»».

و رواية محمد بن الفضيل، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الحد الذى إذا أدركه الرجل أدرك الحج، فقال: «إذا أتى جمعا و الناس فى المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج و لا عمرة له و إن لم يأت جمعا حتى تطلع الشمس فهى عمرة مفردة و لا حج له ... «۴»» و نحوها رواية ابن سنان «۵».

و رواية إسحاق بن عبد اللّه، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل دخل مكة مفردا للحج فخشى أن يفوته الموقف، فقال: «له يومه الى طلوع الشمس من يوم النحر فاذا طلعت الشمس فليس له حج فقلت له: كيف يصنع باحرامه؟ قال:

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۲: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۲.

(۲)- المصدر/ باب ۲۳: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۲۷: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۲.

(۴)- المصدر/ باب ۲۳: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۳.

(۵)- المصدر، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۹۲

....

يأتى مكة فيطوف بالبيت و يسعى بين الصفا و المروة فقلت له: إذا صنع ذلک فما يصنع بعد؟ قال: إن شاء أقام بمكة و إن شاء رجع الى الناس بمنى و ليس منهم فى شىء و إن شاء رجع الى أهله و عليه الحج من قابل «(۱)».

و تحقيق الكلام فى هذه النصوص و مقدار دلالتها على المدعى و تأثيرها فى حكم موضوع الكلام هو أن نقول:

أما رواية الحلبى: فهى إنما تعارض ما دل على صحة الحج بادراک الاضطرارى لو كان المراد بقوله «فان لم يدرک المشعر ...»- الذى هو موضع الاستشهاد فى هذه الرواية- أنه لم يستطع إدراک المشعر قبل طلوع الشمس، بان قدم و قد فاته ذلک، فيكون موضوعه من قدم و قد فاته عرفات.

و لكن ظاهرها غير ذلک، بل ظاهرها أنه لم يأت بالوقوف بالمشعر الاختيارى، فمعنى الرواية: ان من قدم و قد فاته عرفات وجب عليه الوقوف بالمشعر، فان وقف تمّ حجه، و ان لم يقف عمدا او غير ذلک فلا حج له. فموضوع الحكم من فاتته عرفات و وجب عليه الوقوف بالمشعر، و المراد بالادراک و عدم الاتيان بالوقوف و عدمه، إذ لا معنى لقوله: «و قد تم حجه إذا أدرک ...» بعد قوله فليقف بالمشعر، إلا ان يراد به «إذا وقف بالمشعر». و حينئذ فيكون قوله: «فان لم يدرک» بمعنى «فان لم يقف» إذ ضمير «يدرک» راجع الى من وجب عليه الوقوف بالمشعر، فلا معنى لعدم الادراک إلا ما ذكرنا.

و على هذا تكون الرواية أجنبية عما نحن فيه و عن ادراک اضطرارى المشعر خاصة تماما.

و أما رواية حريز: فان أراد من قوله: «فاته الموقفان جميعا» أنه لم يدرک

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۳: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۵.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۲۹۳

....

اختيارى الموقفين، فالحكم بالبطلان إذا طلعت الشمس من يوم النحر كما ينافى ما دل على صحة الحج إذا أدرک اضطرارى المشعر خاصة كذلک ينافى ما دلّ على صحة الحج إذا أدرک اضطرارى عرفة و المشعر، لانه بإطلاقه يشمل كلا الفردين.

فهو يعارض رواية ابن المغيرة على الاحتمال الأول، لكن رواية العطار الواردة فى خصوص من أدرک الاضطراريين تقيدها.

و إن اراد من قوله المزبور انه لم يصل إلا بعد فوات الموقفين، فيكون موضوعه من لم يدرک شيئا منهما سوى اضطرارى المشعر، فتصادم ما دل على صحة الحج بادراک اضطرارى المشعر، كرواية الفضل.

و يمكن تقديم رواية الفضل باعتبار أن موضوعها أخص و هو من فاته لاضطرار عقلى كالحبس، و موضوع هذه الرواية لم يقيّد، فيعم بإطلاقه كل من فاته سواء كان لعمد أو لغيره.

و على كل حال، فنسبة الروايات السابقة الى هذه الرواية نسبة المقيد الى المطلق.

هذا، مع ما فى التعبير فى الرواية ب: «له إلى طلوع الشمس من يوم النحر» من عدم المناسبة بينه و بين فرض كون الرجل لم يدرک الموقفين الملازم لطلوع الشمس، إلا أن يحمل قوله المذكور على بيان الحكم الكلى و تطبيقه على مورد السؤال لا بيان حكم مورد السؤال عملا. فلاحظ.

و أما روايـة ضـريس: فهى أجنبيـة عما نحن فيه مطلقا بالمرة، و ذلک لأن موضوعها المتمتع، و قد تقدم اطباق الروايات على اختلافهما على انتهاء مشروعية المتعة بزوال يوم عرفة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩۴

....

و عليه، فانقلاب التمتع الى الافراد يحتاج إلى دليل، فلعل الأمر بالطواف و السعى و التحلل باعتبار عدم كون المورد من موارد الانقلاب و إن أمكن إدراك الحج لاعتبار خصوصية فى تحقق الانقلاب إلى الافراد. و هذا لا يرتبط بصحة الحج بادراك المشعر قبل الزوال و عدم صحته.

و أما رواية ابن الفضيل: فصدرها يحتمل بدوا أن يراد به السؤال عن حدّ وقت المشعر الاختيارى، فلا ترتبط بما نحن فيه. و لكن ذيلها يأبى هـذا الاحتمال، فيكون صـدرها ظاهرا فى تحديد الوقت الذى يدرک به الحج إذا فاته بعض الأعمال و تأخر عن إدراكها، فتكون مما نحن فيه و دالة على عدم اجزاء الاضطرارى للمشعر.

و لكنها رواية ضعيفة السند لا تصلح لمعارضة غيرها الدال على الصحة.

و الذى يتحصل من مجموع ما تقدم: أن دليل صحة الحج بادراک الاضطراريين لا معارض له.

و يقع الكلام بعد ذلک فيما لو أدرک خصوص اضطرارى المشعر و لم يدرک غيره أصلا، و قد عرفت ان الروايات فيه مختلفة.

و قد نسب الى المشهور القول بالبطلان و اختاره فى «الجواهر «۱»».

و على كل، فقد استدل على كلا القولين بروايات كثيرة، و لكن عرفت الخدشة فى دلالة أكثرها، مما يدل على الصحة على ما عرفت هو رواية ابن المغيرة بالإطلاق على الاحتمال الأول فيها و بالخصوص على الاحتمال الثانى و رواية الفضل.

و فى قبالهما رواية حريز و اسحاق بن عبد اللّه بعد توجيهها بما عرفت. فانها

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۴۵، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٢٩۵

[ب- و المندوب]

ب- و المندوب و المندوبات: الوقوف فى ميسرة الجبل (٢٩٣) فى السفح (٢٩۴).

تدلان على البطلان و لكن رواية حريز لا تصلح لمعارضة رواية الفضل لعموم رواية حريز لما كان الفوات اختياريا و اضطراريا و اختصاص رواية الفضل بخصوص الفوات الاضطرارى، فتخصص رواية حريز و يثبت المطلوب، و لا مجال لدعوى اختصاص رواية الفضل بخصوص المحبوس لوضوح أن المقصود بالسؤال هو الاضطرار لا خصوصية الحبس.

و بالجملة، فالصناعة تقضى بصحة الحج بادراک اضطرارى المشعر بخصوصه.

و من هنا ظهر ما فى «الجواهر «۱»» من تقديم روايات نفى الصحة لانها أخص من روايات الصحة، لما عرفت من ان رواية الصحة أخص من رواية البطلان. فتدبر جيدا و تأمل.

---

(٢٩٣) يدل عليه رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «قف فى ميسرة الجبل فان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله وقف بعرفات فى ميسرة الجبل ... «٢»». و المراد ميسرة الجبل بالنسبة الى القادم. من مكة لأنه لأمر لهذا الشخص فاطلاقه يقتضى إرادة

ذلک، إذ غيره يحتاج إلى قرينة.

(۲۹۴) و هو أسفله أو أصله- كما قيل-. و يدل عليه رواية مسمع، عن

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۴۷، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۱: من ابواب احرام الحج و الوقوف بالعرفة، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۹۶

و الدعاء المتلقّى عن أهل البيت عليهم السّلام أو غيره من الأدعية، و أن يدعو لنفسه و لوالديه و للمؤمنين (۲۹۵).

أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «عرفات كلها موقف و أفضل الموقف سفح الجبل ... «۱»».

---

(۲۹۵) لا اشكال فى رجحان الدعاء و الذكر للنصوص الكثيرة الدالة على ذلک، و انما الاشكال فى وجوبه فقد ادعى وجوبه و هى دعوى قريبة بلحاظ بعض النصوص «۲» الآمرة به الظاهر فى الوجوب و قد حملت على الاستحباب بقرينة بعض النصوص الاخرى و هى:

رواية ابى الجارود، عن ابى جعفر عليه السّلام، قال: «ليس فى شىء من الدعاء عشية عرفة شىء موقت «۳»».

و رواية عبد اللّه بن جذاعة الازدى، عن ابيه، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام رجل وقف بالموقف فأصابته دهشة الناس فبقى ينظر الى الناس و لا يدعو حتى افاض الناس، قال: «يجزيه وقوفه ثم قال: أ ليس قد صلى بعرفات الظهر و العصر و قنت و دعا؟ قلت: بلى قال: فعرفات كلها موقف و ما قرب من الجبل فهو أفضل «۴»».

و رواية زكريا الموصلى، قال: سألت العبد الصالح عليه السّلام عن رجل وقف بالموقف فأتاه نعى أبيه أو بعض ولده قبل ان يذكر اللّه بشىء أو يدعو فاشتغل

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۱: من ابواب احرام الحج الوقوف بالعرفة، ح ۲.

(۲)- المصدر/ باب ۱۴: من ابواب احرام الحج و الوقوف بالعرفة.

(۳)- المصدر/ باب ۱۶: من ابواب احرام الحج و الوقوف بالعرفة، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۲۹۷

....

بالجزع و البكاء عن الدعاء ثم افاض الناس، فقال: «لا ارى عليه شيئا و قد ساء فليستغفر اللّه. أما لو صبر و احتسب لأفاض من الموقف بحسنات أهل الموقف جميعا من غير أن ينقص من حسناتهم شىء «۱»».

و لكن جميع هذه النصوص لا تنفى الوجوب.

أما رواية ابى الجارود فهى لا تنفى لزوم الدعاء و انما تنفى تعيين دعاء معيّن خاص.

و أما رواية جذاعة» فنفيها للوجوب- المدعى- بواسطة ظهور قوله «يجزيه وقوفه» فى عدم وجوب غيره.

لكن يمكننا ان نقول إن دعوى ظهورها فى الوجوب أقرب من دعوى نفيها للوجوب، بقرينة السؤال الظاهر فى انه عن ترک أمر واجب، و تقرير الامام عليه السّلام و بيان الاكتفاء بالدعاء اليسير و لو فى الصلاة.

و أما قوله: «يجزيه» فيمكن ان يراد به بيان صحة الحج لادراک الركن و هو الوقوف. و الدعاء على تقدير وجوبه ليس بركن.

و اما روایة الموصلی فدلالتها علی الاستحباب بلحاظ قوله و لا اری علیه شیئا و اما قوله: «و قد اساء ...» فهو ناظر الی الجزع، و لکن الظاهر من قوله «اساء» انه اساء فی ترک الدعاء و الذکر فتکون ظاهرة فی الوجوب و أما قوله «لا أری علیه شیئا» فیمکن ان یکون المقصود به نفی الکفارة.

و بالجملة، لو لم نقل بظهورها تین الروایتین فی الوجوب فلا أقل من احتماله احتمالا مساویا لظهورهما فی عدمه فتکونان مجملتین فلا ینفعان فی صرف ما دل علی الوجوب عن ظاهره.

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۱۶: من ابواب احرام الحج و الوقوف بالعرفة، ح ۳.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۲۹۸

و أن یضرب خباءه بنمرة (۲۹۶)، و أن یقف علی السهل (۲۹۷)، و أن یجمع رحله (۲۹۸) و یسدّ الخلل، به و بنفسه (۲۹۹).

و أما احتمال لزوم صرف الوقت جمیعه فی الذکر و الدعاء فلا شاهد علیه أصلا من النصوص. و السیرة القطعیة تنفیه فلاحظ.

---

(۲۹۶) تأسیا بفعل النبی صلّی اللّه علیه و آله حیث ضرب خباه بها، کما تدل علیه روایة معاویة بن عمار و للأمر به کما تدل علیه روایته الأخری «۱»، و ان کان یحتمل ان یکون الأمر فیها فی مقام توهم الحظر.

(۲۹۷) یراد به مقابل الحزن لا سفح الجبل لتقدم ذکره، و قد وجه استحبابه بانه مقدمة للاجتماع و التضام المستحب فی الموقف، اذ غیره لا یتیسر فیه ذلک إلا بتکلف.

(۲۹۸) علّله فی «المدارک «۲»» بکونه مساعدا علی التوجه الی الدعاء.

(۲۹۹) قیل: ان المقصود ان المراد به انه یأکل ان کان جائعا و یشرب ان کان عطشانا.

و قیل: ان المراد به سد الفرج الکائنة علی الأرض بان لا یدع بینه و بین أصحابه فرجة لتستتر الارض التی یقفون علیها، و هذا هو الظاهر من روایتی

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۹: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

(۲)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۷: ص ۴۱۴، ط مؤسسة آل البیت علیهم السّلام.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۲۹۹

و أن یدعو قائما (۳۰۰).

و یکره الوقوف فی أعلی الجبل (۳۰۱)، و راکبا، و قاعدا.

سعید بن یسار و معاویة بن عمار فراجعهما «۱».

---

(۳۰۰) لا دلیل علیه من النصوص، و انما علل بانه اشق من الدعاء راکبا او جالسا و اشق الاعمال أحمزها «۲».

وفیة ما لا یخفی.

کما استدل علیه بالاجماع المدعی فی کلام العلامة رحمه اللّه «۳».

و فیه انه یشکل الاعتماد علیه بعد ما ورد «۴» من وقوف حج النبی صلّی اللّه علیه و آله علی ناقته، و الامام الصادق علیه السّلام «۵» علی بغلته.

و منه یظهر الحال فی دعوی کراهة الوقوف راکبا. فتدبر.

(۳۰۱) لما ورد «۶» من الوقوف فيه عند الضيق فانه ظاهر فى المرجوحية عند عدمه. هذا مع دلالة رواية اسحاق بن عمار، عليه قال: سألت أبا ابراهيم عليه السّلام عن الوقوف بعرفات فوق الجبل أحب أليك أم على الارض؟ فقال: «على

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۳: من ابواب احرام الحج، ح ۱ و ۲.

(۲)- السرخسى: المبسوط، ج ۳۰: ص ۵۲، ط بيروت.

المجلسى، محمد باقر بن محمد تقى: بحار الانوار، ج ۸۲: ص ۲۲۹، الطبعة الاولى.

(۳)- الحلى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ۸: ص ۱۶۹، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۱: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

(۵)- المصدر/ باب ۱۲: من ابواب احرام الحج، ح ۱.

(۶)- المصدر، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۰۰

[القول فى الوقوف بالمشعر]

اشارة

القول فى الوقوف بالمشعر و النظر فى مقدمته، و كيفيته

[أما المقدمة:]

أما المقدمة:

فيستحب: الاقتصاد فى سيره إلى المشعر، و أن يقول اذا بلغ الكثيب الاحمر عن يمين الطريق: «اللهم ارحم موقفى، و زد فى عملى، و سلّم لى دينى، و تقبل مناسكى (۳۰۲)»، و أن يؤخر المغرب و العشاء الى المزدلفة، و لو صار الى ربع الليل (۳۰۳).

الارض «۱»».

---

(۳۰۲) يدل على ذلك رواية معاوية بن عمار «۲»، و ظاهرها و ان كان هو الوجوب للأمر لكن السيرة القطعية بل الضرورة قاضية بعدمه.

(۳۰۳) أما التأخير: فتدل عليه:

رواية محمد بن مسلم، عن احدهما عليهما السّلام، قال: «لا تصل المغرب حتى تأتى جمعا و ان ذهب ثلث الليل «۳»».

و رواية سماعة، قال: سألته عن الجمع بين المغرب و العشاء الآخرة بجمع فقال: «لا تصلحهما حتى تنتهى الى جمع و ان مضى من الليل ما مضى فان

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۲: من ابواب احرام الحج، ح ۵.

(۲)- المصدر/ باب ۱: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۵: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۰۱

....

رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله جمعهما باذان واحد و اقامتين كما جمع بين الظهر و العصر بعرفات «۱»». و غيرهما.

و ظاهر هذه النصوص و ان كان النهى و مقتضاه عدم الصحة لو صلاهما فى عرفات.

لكن الظاهر أن النهى ليس بلحاظ شرطية اصل الوقت حتى يكون دليلا على لزوم التأخير. بل بلحاظ أفضلية المبادرة إليهما، فيكون دليلا على أفضلية التأخير لا أكثر.

و يدل على عدم لزوم ايقاعهما فى المزدلفة:

رواية هشام بن الحكم، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا بأس بأن يصلى الرجل المغرب إذا أمسى بعرفة «۲»».

و رواية محمد بن مسلم، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «عثر محمل أبى بين عرفة و المزدلفة» منزل فصلى المغرب و صلى العشاء بالمزدلفة «۳»».

و رواية محمد بن سماعة بن مهران، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام الرجل يصلى المغرب و العتمة فى الموقف، فقال: «قد فعله رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله صلاهما فى الشعب «۴»».

و روايتا هشام و محمد بن مسلم و ان كان موضوعهما المغرب فقط لكنها يدلان على ان النهى السابق وارد فى قبال الأفضلية لا أكثر، اذ موضوعه المغرب

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۵: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر، ح ۴.

(۴)- المصدر، ح ۵.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۰۲

و [إن، خ ل] لو منعه مانع صلى فى الطريق (۳۰۴)، و أن يجمع بين المغرب و العشاء (۳۰۵)، بأذن واحد و اقامتين، من غير نوافل بينهما، و يؤخر نوافل المغرب الى بعد العشاء.

و العشاء، فلا بد ان يراد به معنى واحد لا معينين.

و أما حدّ التأخير: ففى رواية محمد بن مسلم المتقدمة حدد و لو بذهاب ثلث الليل، و فى رواية سماعة حدد و لو بمضى ما يمضى من الليل.

أما ذهاب ربع الليل كما فى المتن فلا أثر له فى النصوص. و هو يبتنى على كون وقت فضيلة المغرب و العشاء ينتهى به، و المصنف لا يلتزم به- كما فى «الجواهر «۱»»- فليس لما ذكره فى المتن وجه ظاهر.

---

(۳۰۴) كما تدل عليه رواية محمد بن مسلم المتقدمة.

(۳۰۵) يدل على رجحان ذلك رواية سماعة المتقدمة.

و رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: قال: «لا تصل المغرب حتى تأتى جمعا فصل بها المغرب و العشاء الآخرة باذان واحد و اقامتين ... «۲»».

و رواية عنبسة بن مصعب، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الركعات التى بعد المغرب ليلة المزدلفة، فقال: «صلّها بعد العشاء

الآخرة اربع ركعات «۳»».

و رواية منصور بن حازم، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «صلاة المغرب و العشاء

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۶۲، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۶: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۰۳

[أما الكيفيّة:]

و أما الكيفيّة:

فالواجب النيّة (۳۰۶).

بجمع بأذان واحد و اقامتين و لا تصل بينهما شيئا و قال: هكذا صلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله «۱»» و غيرها.

و يـدل على جواز عدم الجمع و التنفل بينهما و به ترفع اليد عن ظهور ما تقدم فى عدم المشـروعية، رواية ابان بن تغلب، قال: «صـليت خلف أبى عبـد اللّه عليه السّـلام المغرب بالمزدلفة فقام فصـلّى المغرب ثم صـلّى العشاء الآخرة و لم يركع فيما بينهما ثم صـليت خلفه بعد ذلك سنة فلما صلّى المغرب قام فتنفل بأربع ركعات «۲»».

لظهور النص فى كون صلاته خلفه بعد سنة فى المزدلفة لا فى غيرها و إلا لم يحتج ذلك الى بيان لعدم توهم غيره فى غير المزدلفة.

---

(۳۰۶) ليس فى النيـة هاهنا بحث جديـد غير البحث فيها فى سائر المقامات سوى انه لو قيل بلزوم الاخطار فى نيـة العمل و عـدم تحقق المقربية بدونه، كان اللازم الاخطار فى نية الوقوف بالمشـعر، و ان كان جزء، فانه و ان لم يعتبر الاسـتمرار فى الاظهار بالنسـبة الى كل جزء جزء و باستمرار العمل.

و لكنه انما التزم بذلك فى الموارد التى قام الدليل القطعى على عدم لزوم الاخطار فى الاثناء كالصـلاة و الصوم، و لم يثبت ذلك فى الحج خصوصا لمثل الوقوف بالمشعر الذى يعدّ هو الركن الاساسى للحج و الذى به قوام العمل.

فالتفت.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۶: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۵.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۰۴

و الوقوف بالمشعر (۳۰۷)، و حـدّه ما بين المأزمين الى الحياض، الى وادى محسّـِر (۳۰۸)، و لا يقف بغير المشـعر، و يجوز مع الزحام الارتفاع الى الجبل (۳۰۹).

---

(۳۰۷) هـذا الحكـم من الضـروريات فى بـاب الحـج و لمـا ورد من ان الوقـوف بالمشـعر فريضـة، و من الأمر بـالوقوف به الظـاهر فى الوجوب.

(۳۰۸) هذا التحديد هو نص التحديد الوارد فى رواية معاوية بن عمار «۱»، و بنظيره حددت فى غيرها من الروايات «۲» الواردة فى هذا

الباب. و المراد بالمأزمين إما الجبلان الواقعان على جانبى الطريق الضيق او نفس الطريق بين الجبلين.

و على كل حال فلا اشكال فى خروجهما عن الموقف كخروج وادى محسر و الحياض، لظهور النصوص فى ذلك، و إن كان يأتى احتمال دخولها فيه فى الذهن باعتبار انه لا ظهور ل: «من و الى» فى عدم دخول مدخولهما فى المحدود، فلعل التحديد بلحاظ نهاية مدخولها لا بدايته.

(۳۰۹) هذا الحكم مقطوع به فى كلام الأصحاب- كما فى «المدارك «۳»»- و مستنده رواية سماعة قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام إذا كثر الناس بجمع و ضاقت

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۸: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۲)- المصدر.

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۷: ص ۴۲۲، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۰۵

و لو نوى الوقوف ثم نام، أو جنّ، أو اغمى عليه، صحّ وقوفه (۳۱۰)، و قيل: لا، و الأول اشبه.

عليهم كيف يصنعون؟ قال: يرتفعون الى المأزمين «۱»».

و هذا الرواية غير صريحة فى المدعى إذ يمكن أن يراد بها بيان ان المشعر ينتهى بالمأزمين لا- بما قبله مما يلى منى، فلا يتحقق التحقيق على الحاج و انه للحاج ان يقف اين ما يشاء إلى المأزمين، و لذا لم يقل يرتفعون على المأزمين و إنما قال: الى. فتدبر.

---

(۳۱۰) هذا إذا تحقق منه الوقوف بمقدار الركن. و أما لو لم يتحقق منه ذلك بان كان نومه و جنونه مستوعبا فلا يصح وقوفه و لو كان قد نوى الوقوف قبل نومه من حين وقته، إذ لم يتحقق منه الواجب الركنى العبادى، و قياسه بالصوم غير صحيح، لقيام الدليل الخاص عليه.

هذا، مع احتمال ان المطلوب فى الصوم مجموع التروك لا- جميعها احتمالا قويّا، و هو يتحقق بقصد أحدها. كما تقدم تحقيقه فى محله فراجع.

ثم إنه لو كان يجب عليه الوقوف أزيد من المقدار الركنى لم يجز له النوم اختياريا، لعدم تحقق الواجب به بعد أن كان الواجب عباديا يتوقف على القصد المفقود فى حال النوم، و لا يقاس المورد بالصوم لما عرفت. فالتفت.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۹: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۰۶

و أن يكون الوقوف بعد طلوع الفجر (۳۱۱).

---

(۳۱۱) يقع الكلام فى جهات ثلاث:

الأولى: فى تحديد وقت الركن من الوقوف بالمشعر و أنه هل يبتدئ من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس أو يبتدئ من الليل الى طلوع الشمس؟

الثانية: إنه على تقدير أن وقت الركن من الليل الى طلوع، الشمس فهل يجب الوقوف بعد طلوع الفجر الى طلوع الشمس فيكون واجبا غير ركن أو لا يجب؟

الثالثة: انه هل يجب المبيت فى المشعر أو لا يجب؟

أما الجهة الاولى: فلا إشكال فى أن امتداد الوقوف الركنى الى طلوع الشمس، كما تدل عليه النصوص الكثيرة الدالة على إدراك الحج بادراك المشعر قبل طلوع الشمس، كما تقدم ذكرها.

و اما ابتداؤه فلا دليل على ان وقته من طلوع الفجر بل الذى يظهر من النصوص «۱» أن الوقوف الركنى يتحقق بالوقوف قبل الفجر من الليل، و سيظهر ذلک واضحا فى الكلام عن الجهتين الآخرتين.

و أما الجهة الثانية: فقد ادعى لزوم الوقوف بالمشعر بعد طلوع الفجر و عدم جواز الافاضة منه قبل الفجر، و استدل عليه بروايات:

الأولى: رواية جميل بن دراج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليه السّلام، قال:

---

(۱)- وجهه: ما يظهر من الروايات الآتية من صحة الحج مع الإفاضة قبل الفجر و لو كان عن عمد. و منه يظهر ان الركن هو المسمّى و تحقق الوقوف و لو قليلا و لا يعتبر فيه الاستغراق.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۰۷

....

«لا بأس أن يفيض الرجل بليل اذا كان خائفا «۱»». فان مفهوم الشرط فيها دال على عدم جواز الافاضة فى الليل مع عدم الخوف.

الثانية: ما ورد «۲» من ان النبى صلّى اللّه عليه و آله رخّص الافاضة بالليل للمرأة و المضطر، فان ظاهر الترخيص كون العمل فى نفسه محرّما.

الثالثة: رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «أصبح على طهر بعد ما تصلى الفجر فقف ان شئت قريبا من الجبل و ان شئت حيث شئت ... «۳»»

الرابعة: رواية مسمع عن أبى إبراهيم [عبد اللّه، خ ل] عليه السّلام فى رجل وقف مع الناس بجمع ثم افاض قبل ان يفيض الناس، قال: «إن كان جاهلا فلا شىء عليه و ان كان أفاض قبل طلوع الفجر فعليه دم شاة «۴»». فان ظاهر جعل الكفارة تحقق الحرام او ترک الواجب منه.

الخامسة: رواية على بن رئاب: ان الصادق عليه السّلام قال: «من أفاض مع الناس من عرفات فلم يلبث معهم بجمع و مضى الى منى متعمدا أو مستخفا فعليه بدنة «۵»».

و لكن للخدشة فى جميع ذلک مجال.

أما رواية جميل، فهى- على تقدير دلالتها و عدم المناقشة فيها بان «اذا» لم تسق هاهنا للشرطية بل للتوقيت و تحديد الموضوع لا غير، و بان اثبات البأس بواسطة المفهوم لا يلازم الحرمة بل هو أعم منها و من الكراهة و بانها غاية ما

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۷: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۷.

(۳)- المصدر/ باب ۱۱: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۴)- المصدر/ باب ۱۶: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۵)- المصدر/ باب ۲۶: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۰۸

....

تثبت حرمة الافاضة ليلا و وجوب المبيت لا وجوب الوقوف بعد الفجر- مرسلة لا تصلح للاعتماد عليها فى اثبات الحكم.

و أما ما ورد من ترخيص النبى صلّى اللّه عليه و آله فهو لا يدل على التحريم بالنسبة الى غير المرأة و المضطر، إذ الترخيص كما يتناسب مع التحريم يتناسب مع الكراهة.

هذا، مع انها لا تدل إلا على لزوم المبيت و البقاء ليلا، لا- وجوب الوقوف بعد طلوع الفجر الذى هو محل الكلام.

و أما رواية معاوية بن عمار، فلا ظهور لها فى ايجاب الاصباح، بل المسوق له الكلام هو الأمر بالطهارة عند الاصباح، فالأمر بالاصباح مسوق لبيان محبوبية الاصباح على طهر، لا أصل الإصباح، و هو أمر ندبى بلا إشكال، فيحتاج وجوب الاصباح الى دليل. و لذا أوردها صاحب الوسائل فى باب استحباب الطهارة فى الوقوف.

و أما رواية مسمع، فلأن ظاهر قوله عليه السّلام: «و ان كان افاض ...» هو كونه تقسيما للجاهل فيكون المعنى ان الجاهل ان أفاض بعد طلوع الفجر لا شيء عليه و ان افاض قبله فعليه شاة، لا انه بيان لحكم العامد العالم فى قبال الجاهل.

و حينئذ، فلا يكون اثبات الكفارة ظاهرا فى التحريم هاهنا، و ان سلمنا ظهوره فى نفسه، لان موضوعه الجاهل و هو معذور إلا ان يقال ان الجهل هاهنا عن تقصير، إذ هو الظاهر فى مثل هذه الموارد للتمكن من السؤال، فيمكن أن يكشف اثبات الكفارة عن ثبوت الحكم و عدم معذوريته فيه.

و عليه، فيتم المطلوب، لكن نقول أن ظهورها فى المدعى- لو سلم- لا يناهض ظهور رواية هشام بن سالم و غيره، آ عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، انه قال: «فى التقدم من منى الى عرفات قبل طلوع الشمس لا بأس به و التقدم من مزدلفة الى

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۰۹

فلو أفاض قبله عامدا (۳۱۲).

منى يرمون الجمار و يصلّون الفجر فى منازلهم بمنى لا بأس، فى الدلالة على جواز الافاضة قبل الفجر «۱»».

و أما رواية على بن رئاب، فهى انما ترتبط بلزوم المبيت كما تقدم، هذا لو كان مفادها ما ذكرناه من تحقق الوقوف و عدم المبيت، و أما لو كان مفادها عدم تحقق الوقوف- كما استظهر ذلک منها- فبعدها عما نحن فيه أوضح.

و الّذى يتحصل بأيدينا: انه لا دليل على لزوم الوقوف بعد طلوع الفجر بل الدليل على خلافه.

و أما الجهة الثالثة: و هى المبيت ليلا، فلا دليل عليه من النصوص- أيضا- سوى رواية ابن رئاب على المفاد الذى استظهرناه منها.

هذا، و لكن الانصاف هو لزوم المبيت و الوقوف بعد طلوع الفجر الى ما قبيل طلوع الشمس، لقيام السيرة القطعية على ذلک، كما قد تظهر من النصوص كرواية مسمع و الروايات الواردة فى الالزام بالوقوف ناظرة الى الالزام بما هو المعروف المتداول فلا مجال للتمسک بإطلاقها، و الالتزام بوجوب المسمى. فتدبر جيدا.

هذا هو التحقيق، و عبارة المتن بظاهرها لا تخلو عن غموض و قد أشار إليه الأعلام المحشين و لا يهمنا التعرض إليه بعد أن عرفت تحقيق الحال.

---

(۳۱۲) الوجه فيه رواية مسمع المتقدمة بناء على ظهورها فى الاحتمال الآخر

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۷: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۸.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۱۰

بعد أن كان به ليلا- و لو قليلا- لم يبطل حجه، اذا كان وقف بعرفات، و جبره بشاة، و يجوز الافاضة قبل الفجر للمرأة، و من يخاف على نفسه من غير جبر (۳۱۳)، فلو أفاض ناسيا لم يكن عليه شيء (۳۱۴).

و يستحب الوقوف بعد أن يصلى الفجر (۳۱۵)، و ان يدعو بالدعاء المرسوم (۳۱۶).

الذى ادعينا أنه خلاف الظاهر.

---

(۳۱۳) للنصوص الكثيرة كرواية على بن أبى حمزه، عن أحدهما عليهما السّلام، قال:

«أى مرأة أو رجل خائف أفاض من المشعر الحرام ليلا فلا بأس فليرم الجمرة ... «۱»».

(۳۱۴) لادراكه الركن بالوقوف الليلى، و الكفارة تنفى بأصالة البراءة، أما اذا كان الواجب الركنى هو الوقوف بعد طلوع الفجر فيشكل الأمر و يكون من مصاديق من لم يقف بالمشعر عن نسيان و سيأتى الكلام فيه.

(۳۱۵) الوجه فيه هو رواية معاوية بن عمار المتقدمة لقوله عليه السّلام فيها «أصبح على طهر بعد ما تصلى الفجر فقف ...» و قد عرفت الكلام فيها. فراجع.

(۳۱۶) كما تدل عليه رواية معاوية بن عمار «۲» و غيرها.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۷: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۴.

(۲)- المصدر/ باب ۱۱: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

أو ما يتضمن الحمد للّه و الثناء عليه و الصلاة على النبى و آله عليهم السّلام، و أن يطأ الصرورة المشعر برجله (۳۱۷)، و قيل: يستحب الصعود على قزح، و ذكر اللّه عليه.

[مسائل خمس:]

اشارة

مسائل خمس:

[الأولى: وقت الوقوف بالمشعر ما بين طلوع الفجر الى طلوع الشمس]

الأولى: وقت الوقوف بالمشعر ما بين طلوع الفجر الى طلوع

---

(۳۱۷) لرواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «و انزل ببطن الوادى عن يمين الطريق قريبا من المشعر و يستحب للصرورة ان يقف على المشعر الحرام و يطأه برجله «۱»».

و لا يخفى أن ظاهر النص أن المراد بالمشعر مكان خاص لا المشعر الذى يجب الوقوف فيه، لقوله «قريبا من المشعر» و لعل المراد به الجبل المسمى بقزح كما قيل «۲».

و عليه، فلا يكون محل لقوله فى المتن بعد ذلك: «و قيل: يستحب الصعود على قزح».

و أما التعبير فى رواية سليمان بن مهران «۳» بوجوب وطء المشعر فليس المراد به الوجوب الاصطلاحى بل الوجوب بمعنى الثبوت،

كما هو معناه لغة جمعا بينه و بين رواية الحلبى و غيرها.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۷: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۲)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: ص ۳۶۸، الطبعة الاولى.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۷: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۱۲

الشمس، و للمضطر الى زوال الشمس (۳۱۸).

[الثانية: من لم يقف بالمشعر، ليلا و لا بعد الفجر، عامدا]

الثانية: من لم يقف بالمشعر، ليلا و لا بعد الفجر، عامدا بطل حجه (۳۱۹)، و لو ترك ذلك ناسيا لم يبطل، ان كان وقف بعرفات (۳۲۰).

---

(۳۱۸) قد عرفت أن وقت الوقوف من الليل الى طلوع الشمس. و أما تحديد الاضطرارى بزوال الشمس فهو الذى تدل عليه النصوص الكثيرة الدالة على إدراك الحج بادراك المشعر قبل زوال الشمس من يوم النحر التى تقدم ذكرها، و عليه الاجماع و ان كان يتوهم من كلام السيد المرتضى رحمه اللّه «۱» امتداده إلى الليل لتعبيره باليوم، و لكن قيل انه يمكن أن يكون مراده إلى الزوال لصحة التعبير مع ذلك. فلا تثبت مخالفة السيد للاصحاب.

(۳۱۹) لما دل «۲» على أن من فاته المزدلفة فقد فاته الحج. و المراد بها المزدلفة المشروعة فى حقه، و هو الى طلوع الشمس، إذ دليل تشريع الاضطرارى لا يشمل العامد.

(۳۲۰) تقدم الكلام فيما لو أدرك اختيارى العرفة و لم يدرك اختيارى المشعر، و ان له صورتين إحداهما انه لم يدرك المشعر اصلا و الأخرى أنه أدرك اضطرارى المشعر.

و عرفت أن المختار صحة الحج فى الثانية، و عدم صحته فى الأولى، إلا للجاهل دون الناسى و غيره.

---

(۱)- علم الهدى، السيد مرتضى: الانتصار/ المسألة ۲ (سلسلة الينابيع الفقهية)، ج ۷: ص ۱۱۴.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۵: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۱۳

و لو تركهما جميعا بطل حجه، عمدا أو نسيانا (۳۲۱).

[الثالثة: من لم يقف بعرفات و أدرك المشعر قبل طلوع الشمس،]

الثالثة: من لم يقف بعرفات و أدرك المشعر قبل طلوع الشمس، صحّ حجه، و لو فاته بطل، و لو وقف بعرفات، جاز له تدارك المشعر الى قبل الزوال (۳۲۲).

[الرابعة: من فاته الحج، تحلل بعمرة مفردة]

الرابعة: من فاته الحج، تحلل بعمرة مفردة (۳۲۳).

---

(۳۲۱) إن كان المقصود بضمير التثنية ترك الوقوف بعرفات و المشعر، كما لعله الظاهر، فالحكم بالبطلان ظاهر. و لو كان المقصود ترك اختيارى و اضطرارى المشعر، فالحكم بالبطلان صحيح على المختار، و لكنه غير صحيح على مختار «الجواهر «۱»» على ما تقدم، مع انه حكم هاهنا بالبطلان كما هو ظاهر عبارته.

(۳۲۲) هذه المسألة تتكفل امرين:

أحدهما: بطلان الحج بادراك اضطرارى المشعر خاصة، و لكن تقدم تقريب صحته.

الثانى: صحة الحج بادراك اختيارى عرفات و اضطرارى المشعر و هو صحيح، كما تقدم، فراجع.

(۳۲۳) لا اشكال فى مشروعية التحلل من إحرامه بعمرة مفردة، للنصوص «۲» الكثيرة الدالة على ذلك، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «من

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۸۵، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۷: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

....

أدرك جمعا فقد أدرك الحج قال: و قال ابو عبد اللّه عليه السّلام ايما حاج سائق للهدى أو مفرد للحج أو متمتع بالعمرة الى الحج قدم و قد فاته الحج فليجعلها عمرة و عليه الحج من قابل».

إنما الاشكال فى أنه هل يلزمه ذلك أو انه له ذلك كما له البقاء محرما الى العام القابل فيحج باحرامه؟

ذهب صاحب الجواهر «۱» إلى الأول و ادعى أنه لم يجد الخلاف فيه بيننا، نعم، حكى جوازه عن ابنى حمزه و البراج «۲» مع عدم الاشتراط.

و يستدل على الوجوب بظهور الأمر بالعمرة فى رواية معاوية و غيرها فى الوجوب.

و لكن فيه: أن هذا الأمر وارد مورد توهم الحظر، إذ المتخيل لزوم البقاء و عدم المحلّل، و معه لا يدل على اللزوم بل على أصل المشروعية، و لكن مع هذا الأقوى هو الالتزام بوجوب العمرة لا لما ذكر، بل لما ورد فى بعض النصوص من التعبير ب: «هى عمرة» الظاهر فى تحقق الانقلاب القهرى، كرواية محمد بن فضيل، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الحد الذى إذا أدركه الرجل أدرك الحج، فقال: «إذا أتى جمعا و الناس فى المشعر قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحج و لا عمرة له، و إن لم يأت جمعا حتى تطلع الشمس فهى عمرة مفردة و لا حج له ... «۳»».

ثم إنه وقع الكلام فى لزوم تجديد النية فى احرامه و عدمه.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۸۶، الطبعة الاولى.

(۲)- لم نعثر على هذه النسبة إليهما امّا ابن حمزه فرأيه موافق للمشهور (الوسيلة/ سلسلة الينابيع الفقهية، ج ۸: ص ۴۴۰). و امّا ابن البراج لم يتعرض لهذه المسألة إلّا ان صاحب الجواهر نسب هذا الرأى إليهما (جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۸۶).

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۳: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۱۵

ثم يقضيه إن كان واجبا، على الصفة التى وجبت، تمتعا أو قرانا أو افرادا (۳۲۴).

فقيل: بلزوم تجديدها و هو المحكى عن الفاضل «۱» فى جملة من كتبه، و لعله لأجل الأمر فى النص بجعلها عمرة.

و لكن التحقيق: انه لا- يلزم التجديد لما ذكرناه من ان الا-حرام حكم وضعى مسبب عن الفعل الحدوثى الواقع، و اذا وقع لم يقبل الانعدام سواء نواه أو نوى عدمه الا بسبب خاص و ليس هو فعل المكلف استمراريا كى يكونه نية العمرة فيه. نعم، يلزمه نية العمرة فى الافعال المحلّلة كالطواف و غيره.

---

(۳۲۴) الـذى يظهر من بعض النصوص هو لزوم القضاء من دون تقييد له بما اذا كان واجبا، كرواية معاوية المتقدمة و غيرها، فان ظاهر التعبير ب: «عليه الحج من قابل» لزوم الحج عليه.

كما أن ظاهر روايـة ضـريس بن أعين، قال: سألت أبا جعفر عليه السّـلام عن رجل خرج متمتعا بالعمرة إلى الحج فلم يبلغ مكة إلا يوم النحر، فقال: «يقيم على إحرامه و يقطع التلبية حتى يدخل مكة فيطوف و يسعى بين الصفا و المروة و يحلق رأسه (و فى «الفقيه «۲»»: و يذبح شاته)، و ينصرف الى أهله إن شاء و قال:

هـذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل «۳»» التفصيل فى وجوب القضاء بين صورة الاشتراط و عدمه.

---

(۱)- الحلى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء، ج ۸: ص ۴۱۰، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- الصدوق، محمد بن على: من لا يحضره الفقيه، ج ۲: ص ۳۸۵/ ح ۲۷۷۲.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۷: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۱۶

[الخامسة: من فاته الحج، سقطت عنه افعاله]

الخامسة: من فاته الحج، سـقطت عنه افعاله (۳۲۵)، و يستحب له هـذا، إذا قلنـا بان مفادها ما اسـتظهره القوم منها بان يكون المراد من قوله:

«فان عليه ...» أن عليه الحج مضافا الى التحلل بالعمرة فى قبال المشترط الذى ليس عليه إلا العمرة المفردة.

و لكن الـذى نسـتظهره منها هو كون المراد منها التفصـيل بين صورة الاشتراط و عدمه فى التحلل بالعمرة على الأول و عدم التحلل بها على الثانى، بل يبقى محرما الى العام القابل فيحج باحرامه و يتحلل بالحج، فان المشار إليه بقوله:

«هذا» هو أصل التحلل بالعمرة، لا مجرده بلا انضمامه الى عمل آخر، فيدل على أن التحلل بالعمرة لا يكون لمن لم يشترط و إنما عليه الحج من قابل. و لكن هذا الظاهر لم يلتزم به و لذا تكون الرواية على هذا من المطروحات لانها تدل على ما لا يلتزم به أحد.

و على أى حال: فظاهر النصوص لزوم الحـج بان يكون فوات الحج سـببا من اسباب لزوم الحج نظير الافساد و لذا لا نلتزم باجزائه عن الحج الذى بذمته لو كان.

هذا، و لعل عدم الالتزام بوجوبه هو حمل النصوص على الحكم الارشادى بان يكون مفادها أن حجه لما فات، فلا يكون إلا فى القابل

فاذا أراد أن يؤديه فعليه الحج من قابل. و لكن خلاف الظاهر كما عرفت.

و على كل، فالاحتياط يلزم بالحج من قابل فتدبر.

---

(۳۲۵) هذا لا اشكال فيه و لانه مقتضى فوات الحج و لدلالة النص عليه بالخصوص، كرواية حريز، قال: سئل أبو عبد اللّه عليه السّلام عن مفرد الحج فاته الموقفان

الاقامة بمنى الى انقضاء أيام التشريق، ثم يأتى بافعال العمرة التى يتحلل بها (۳۲۶).

جميعا، فقال له: «الى طلوع الشمس من يوم النحر فان طلعت الشمس يوم النحو فليس له حج و يجعلها عمرة و عليه الحج من قابل، قلت: كيف يصنع؟ قال:

يطوف بالبيت و بالصفا و المروة فان شاء أقام بمكة و ان شاء اقام بمنى مع الناس، و إن شاء ذهب حيث شاء ليس هو من الناس فى شيء «۱»». و هذا مما لا كلام فيه.

إنما الكلام فى سقوط الهدى فقد ادعى عدم سقوطه، لانه بمنزلة المحصور و لرواية ضريس المتقدمة- على رواية الفقيه التى عرفتها- و لكن قياسه بالمحصور قياس مع الفارق.

و أما رواية ضريس، فقد استشكل فيها فى الجواهر «۲» بان اضافة الشاة إليه تشعر بأنه كانت معه شاة عيّنها للهدى بنذر و نحوه، و لكن لا إشعار للاضافة فيما ذكره فى الجواهر، إذ يمكن ان تكون الاضافة باعتبار أنه من الواجبات عليه فى نفسه و قبل الفوات، فهو نظير إضافة سائر الاعمال إليه كالعمرة و الحج و نحوهما.

و عليه، فيقرب الالتزام بلزوم الهدى عليه إذا كان متمتعا للرواية.

---

(۳۲۶) لرواية معاوية بن عمار قال: قلت: لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «رجل جاء حاجا ففاته الحج و لم يكن طاف. قال: يقيم مع الناس حراما أيام التشريق و لا عمرة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۷: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۴.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۸۹ الطبعة الاولى.

[خاتمة]

خاتمة اذا ورد المشعر، استحب له التقاط الحصى منه (۳۲۷).

فيها، فاذا انقضت طاف بالبيت و سعى بين الصفا و المروة ... «۱»».

---

(۳۲۷) بلا خلاف أجده فيه- كما فى «الجواهر «۲»»- و استدل له، ب:

رواية زرارة، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن الحصى التى يرمى بها الجمار، فقال تؤخذ من جمع، و تؤخذ بعد ذلك من منى «۳»».

و رواية معاوية بن عمار، قال: «خذ حصى الجمار من جمع، و إن أخذته من رحلك بمنى أجزأك «۴»».

بضميمة ما دل على الجواز من أى مكان من الحرم فان مقتضى الجمع حمل الأمر على الندب.

و لكن الانصاف أنه لا ظهور لها فى المدعى، بل غاية ما تدلان عليه جواز التقاط الحصى من المشعر و غيره من دون خصوصية فيه، إذ قوله «تؤخذ ...» و «خذ» واردان مورد توهم عدم الجواز، فهما لبيان الجواز لا غير، و انه لا فرق بين أماكن الحرم، كما انه لا ظهور فى قوله «بعد ذلك» فى رواية زرارة فى استحباب أخذ الحصى من منى بالرتبة الثانية، بل ظاهره إرادة البعدية الزمانية بمعنى أنه بعد أن تفارق المشعر خذ الحصى من منى.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۷: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۳.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۹۱، الطبعة الاولى.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۸: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۲.

(۴)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۱۹

و هو سبعون حصاة، و لو أخذه من غيره جاز، لكن من الحرم عدا المساجد (۳۲۸)، و قيل: عدا المسجد الحرام، و مسجد الخيف (۳۲۹).

و بالجملة، لا ظهور للروايتين فى الأمر، بل هما ظاهرتان فى بيان الجواز.

---

(۳۲۸) لرواية زرارة، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «حصى الجمار إن أخذته من الحرم أجزأك و ان أخذته من غير الحرم لم يجزئك ... «۱»». و يدل عليه غيرها فراجع.

(۳۲۹) حكى هذا القول عن الاكثر- كما فى «الجواهر «۲»»- و قد يستدل له بعدم جواز اخراج الحصى من المسجد، و لكنه لو سلم حرمة اخراج الحصى منه فلا تقتضى حرمة الرمى به.

و دعوى أن الرمى به يستلزم تضييعه لاختلاطه بغيره فيكون سببا توليديا لاتلافه.

تندفع: بانها أخص من المدعى، لامكان تعليم الحصى بعلامة يمكنه بها استخراجه من بين مجموع الحصى.

نعم، لو قيل بحرمة التصرف فيما هو من اجزاء المسجد إلا فيما يرجع لشئون المسجد من الصلاة و نحوها، و ليس الرمى منها، كان الرمى تصرفا محرما، فيكون المورد من موارد اجتماع الأمر و النهى.

و لكنها لا دليل عليها، إذ لا دليل على حرمة التصرف بالحصى بالرمى و

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۹: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۹۲، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۲۰

و يجب فيه شروط ثلاثة: أن يكون مما يسمى حجرا، و من الحرم، و أبكارا (۳۳۰).

نحوه.

و بالجملة، لا ظهور فى كون الاستثناء على طبق القاعدة، و لكن النص يدل عليه و هو رواية حنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «يجوز أخذ حصى الجمار من جميع الحرم إلا من المسجد الحرام و مسجد الخيف «۱»».

---

(۳۳۰)

الشرط الاول: فی الحصی أن تكون مما يسمى حجرا.

و الذی يظهر من الحجر انه أعم من الحصـی لانطباقه علی الحجر الكبير جدا مع عدم صدق الحصی عليه، كما ينطبق علی الصغير جدا و لا ينطبق عليه الحصی، و لعل مراده بالشرط المزبور مع سبق أخذ الحصی فی موضوع الحكم، و هو الوارد فی النصوص، هو ما يقابل الجواهر و الكحل و الزرنيخ و العقيق، فالكلام مسوق لبيان تحديد جنس الحصـی فهو تقييد فی الحصی، فلا يتمسك بإطلاقه و يحكم بجواز الرمی بالحجر الكبير.

و بالجملة، المدار علی صدق الحصی إذ هو الذی ورد فی النصوص و لا أثر للحجر فيها أصلا.

و الشرط الثانی: ان تكون من الحرم و يدل عليه رواية زرارة المتقدمة و مرسلة حريز، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته من اين ينبغی أخذ حصی الجمار؟

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۹: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۲۱

و يستحب أن يكون برشا، رخوة (۳۳۱).

قال: لا تأخذ من موضعين: من خارج الحرم و من حصی الجمار و لا بأس بأخذه من سائر الحرم «۱»».

و الشرط الثالث: أن تكون أبكارا بمعنی أنه لم يرم بها الجمار رميا صحيحا، و يدل عليه مرسلة حريز المتقدمة و نحوه خبر عبد الأعلی، كما استدل عليه بالسيرة و التأسی و الاجماع.

و لكن كل ذلك لا ينهض لاثبات الشرطية، لضعف سند الروايات، و السيرة لا تدل علی اللزوم، إذ يمكن ان يكون بنحو الاستحباب و عمل النبی صلّی اللّه عليه و آله لا يـدل علی اللزوم أيضا، و الاجماع لا يحرز كونه تعبـديا بعـد وجود هذه الوجوه و غيرها من الوجوه الاستحسانية التی ذكرها فی «الجواهر «۲»».

و عليه، فالحكم بشرطية كونها بكرا بنحو الاحتياط لا بأس به.

ثم الظاهر أن المراد بكونها بكرا أنها لم يرم بها فی ذلك العام لا مطلقا للعلم- ظاهرا- بان الحصـی ينتشـر فی أرض منی و غيرها و لم تقم السيرة و غيرها علی التثبت من عدم تحقق الرمی بهذه الحصاة فی العام الماضی. فتدبر.

(۳۳۱) لرواية هشام بن الحكم، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام فی حصی الجمار، قال: «كره الصم منها، و قال: خذ البرش «۳»».

و الأمر و ان كان فی الوجوب لكنه محمول علی الندب بقرينة السيرة العملية

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۹: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۳.

(۲)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۹۵، الطبعة الاولی.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۹: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۲۲

بقدر الأنملة، كحيلة منطقة ملتقطة (۳۳۲).

و يكره أن تكون صلبة، أو مكسّرة (۳۳۳).

القطعيـة علی خلافه و المراد بـالبرش: مـا كـانت فيهـا نقـط تخـالف لونهـا، أو مـا كانت متخالفـة فی اللون بحيث يكون البرش بلحاظ

المجموع، و فسّر بغير ذلك.

و لا يهم تحقيق ذلك بعد ما كان الحكم استحبابيا. و أما الرخوة، فيراد بها ما يقابل الصلادة و الصلابة و هو المراد بالصم المكروه.

---

(۳۳۲) لرواية البزنطى، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «حصى الجمار تكون مثل الانملة و لا تأخذها سوداء و لا بيضاء و لا حمراء خذها كحلية منقطة ... «۱»».

و يدل على الالتقاط رواية أبى بصير، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول:

«التقط الحصى و لا تكسرون منه شيئا «۲»».

(۳۳۳) أما كراهة الصلابة فلرواية هشام المتقدمة. و أما كراهة كونها مكسرة، فلرواية أبى بصير المتقدمة و هى ظاهرة فى أن الموضوع الكسر بلا خصوصية لاضافته للرامى.

هذا، و لكن الرواية ظاهرة فى النهى الظاهر فى الالزام لكنها ضعيفة السند، و لم يثبت عمل الاصحاب بها، إذ من الممكن ان تكون فتواهم بالاستحباب من باب قاعدة التسامح. فالتفت.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۹: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۲.

(۲)- المصدر/ باب ۲۰: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۲۳

و يستحب لمن عدا الامام، الافاضة قبل طلوع الشمس بقليل، و لكن لا يجوز وادى محسر الا بعد طلوعها (۳۳۴).

---

(۳۳۴) أما استحباب الافاضة قبيل طلوع الشمس فيدل عليه رواية إسحاق بن عمار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السّلام: «أى ساعة أحب أليك أن أفيض من جمع؟

قال: قبل أن تطلع الشمس بقليل فهو احب الساعات إلىّ، قلت: فان مكثنا حتى تطلع الشمس؟ قال: لا بأس «۱»».

و أما عدم الجواز فى وادى محسر إلا بعد طلوعها، فيدل عليه رواية هشام بن الحكم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تجاوز وادى محسر حتى تطلع الشمس «۲»».

هذا و لكن إذا كان المراد به ما حكم به المشهور من عدم الدخول فى وادى محسر حتى تطلع الشمس فهو يتنافى مع الحكم السابق، إذ الافاضة مساوقة للخروج من المشعر و هو يساوق الدخول فى وادى محسر.

و إن كان المراد به ما هو ظاهره من عدم مجاوزة و قطع وادى محسر قبل طلوع الشمس، فليس هو حكما جديدا، بل هو عبارة أخرى عن الحكم السابق، إذ الخروج من المشعر قبل الشمس بقليل يساوق عدم قطع الوادى إلا بعد طلوع الشمس، فكأنه قال يلزم ان يكون الخروج فى وقت لا يجاوز وادى محسر حتى تطلع الشمس.

و عليه، فلا موقع للبحث عن كون المراد بالنهى الحرمة او الكراهة، بل يتعين

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۵: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۲۴

و الامام يتأخر حتى تطلع الشمس (۳۳۵)؛ و السعى بوادى محسر (۳۳۶)، و هو أن يقول: «اللهم سلّم عهدتى، و اقبل توبتى، و أجب

دعوتی، و اخلفنی فیمن ترکت بعدی». و لو ترک السعی فیه، رجع فسعی استحبابا (۳۳۷).

إرادة الکراهة.

---

(۳۳۵) لروایة جمیل بن دراج، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «ینبغی للامام أن یقف بجمع حتی تطلع الشمس ... «۱»».

(۳۳۶) لروایة معاویة بن عمار «۲»، و المراد به الهرولة.

(۳۳۷) لروایة حفص بن البختری «۳» و غیرها «۴» ...

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۱۵: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۴.

(۲)- المصدر/ باب ۱۳: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۱۴: من ابواب الوقوف بالمشعر، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۲۵

[القول فی نزول منی و ما بها من المناسک]

اشارة

القول فی نزول منی «۱» و ما بها من المناسک فإذا هبط بمنی، استحب له الدعاء بالمرسوم. و مناسکه بها یوم النحر ثلاثة،

[هی رمی جمرة العقبة، ثم الذبح، ثم الحلق.]

اشارة

و هی رمی جمرة العقبة (۳۳۸)، ثم الذبح، ثم الحلق.

---

(۳۳۸) الـذی یظهر من بعض العبـارات قیـام الشـهرة علی وجوب الرمی، کمـا یظهر من بعض العبـارات عـدم الخلاف فیه، بل الإجماع علیه.

و لکن لا دلالـة من النصوص علیه، فإن عمدة ما سـیق علی إثبات الوجوب هو ما ورد فی المرأة أو الخائف الذی یفیض قبل الفجر من الأمر بالرمی الظاهر فی الوجوب، کروایة سـعید الأعرج، قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السّـلام: جعلت فداک، معنا نساء قال: افض بهن بلیل و لا تفض بهن حتی تقف بهن بجمع ثم أفض بهن حتی تأتی الجمرة العظمی فیرمین الجمرة ... «۲»».

---

(۱)- کانت بدایة البحث یوم الثلاثاء ۲۷/ شعبان المعظم/ ۱۳۸۸ ه

(۲)- وسائل الشیعة/ باب ۱: من أبواب رمی جمرة العقبة، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۲۶

....

و لا يخفى ان هذه النصوص لا تدلّ على الوجوب، إذ الأمر بها ارشادى الى ما هو المشروع و جواز اتيانه بالليل، فهو أمر فى مقام بيان الجواز لأنه فى مورد توهم الحظر لاحتمال عدم مشروعية الرمى الا فى يوم النحر.

و أما ما دلّ «۱» على الثواب على الرمى، فهو لا يدلّ على الوجوب، و انما يدلّ على مطلق الرجحان. بل لعل دلالته على الندب أقرب لتعارف الكناية عن الوجوب بثبوت العقاب على الترك.

و أما رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التى عند العقبة فارمها من قبل وجهها و لا تركها من أعلاها ... «۲»»، التى ذكرها فى «الجواهر «۳»» من أدلة الوجوب، فلا دلالة لها على ذلك، إذ الظاهر ان الأمر بالرمى هاهنا شرطى بلحاظ الخصوصية و ليس أمرا بنفس الرمى، بل أمر بان يكون بالنحو الخاص، و هذا لا يدلّ على وجوب الرمى.

و أما الاستدلال بالتأسى على الوجوب، ففيه ما لا يخفى، إذ التأسى لا يدل على اكثر من الرجحان.

و بالجملة، فلا دلالة لما ذكر على الوجوب، بل يقوى فى النظر كونه ندبيا، للروايات الدالة على الثواب. و لعدم وقوع السؤال عن حكم تركه بالمرة عمدا أو نسيانا مما يقرب انه غير لازم و إلا لسئل عن حكم تركه، و لعدم كون تركه مما يترتب عليه شىء من كفارة او غيرها.

---

(۱)- وسائل الشيعة/ باب ۱: من أبواب رمى جمرة العقبة، ح ۹- ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۳: من أبواب رمى جمرة العقبة، ح ۱.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۱۰۲، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۲۷

أما الأول: [أى رمى جمرة العقبة]

أما الأول:

فالواجب فيه النيّة (۳۳۹). و العدد و هو سبع (۳۴۰). و القاؤها بما يسمى رميا (۳۴۱). و إصابة الجمرة بها بما يفعله (۳۴۲).

---

(۳۳۹) لأنه عمل عبادى يتوقف على نية القربة، كغيره من الاعمال العبادية.

و الكلام فى اعتبار الاخطار أو كفاية الداعى هو الكلام فى غيره.

(۳۴۰) بلا خلاف أجده فيه- كما فى «الجواهر «۱»»- و ليس فى النصوص المعتبرة ما يدلّ عليه صريحا، و العمدة فى دليله السيرة القطعية و المفروغية عن كون العدد سبعا فى ارتكاز المسلمين.

و مما يمكن الاستدلال به على هذا المعنى ما ورد فى بعض النصوص «۲» من السؤال: «... فى رجل أخذ إحدى و عشرين حصاة فرمى بها فزادت واحدة فلم يدر أيهن نقص ...»، فانه ظاهر فى ان كون العدد سبعا أمرا معلوما مفروغا عنه.

(۳۴۱) لا اشكال فى ذلك لان موضوع الحكم هو الرمى فلا يتحقق بدونه.

(۳۴۲) لأن الواجب هو رمى الجمرة، فلو أصاب غيرها لا يصدق الرمى، كما أنه لو أصابت الجمرة بفعل الغير لم يجز، إذ لم يتحقق الفعل منه بل من غيره.

نعم، لو وقعت على مكان أولا- ثم اصابت الجمرة من دون ان تتوقف فيه بحيث تحتاج الحركة ثانيا الى فعل آخر، جاز ذلك لصدق رميه الجمرة و عليه

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۱۰۴، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة/ باب ۷: من ابواب العود الى منى، ح ۱.

....

رواية معاوية بن عمار، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «فان رميت بحصاة فوقعت فى محمل فأعد مكانها، و إن أصابت انسانا او جملا ثم وقعت على الجمار أجزأك «۱»».

ثمّ إنه ذهب فى «الجواهر «۲»» الى وجوب التفريق فى الرمى و عدم جواز رميها فى السبع دفعة. و لا دليل عليه صريحا. نعم، قد يستفاد مما ورد «۳» من الأمر بالتكبير مع كل حصاة. و نفى اعتبار التعاقب فى الاصابة.

فلو رمى الاولى ثم رمى الثانية فأصابت قبل الأولى حسبت اثنتين.

و فيه: ان الرمى يتقوم بأمرين: دفع الحصى بالنحو الخاص و اصابة الجمرة، فاذا اعتبرنا التعاقب فى رمى الجمرة، كان من اللازم تحقق مجموع الأمرين بنحو التعاقب فى كل حصاة، فلا تعد رميتين فى الفرض. فالتفت.

ثم المراد بالجمرة هل هو البناء الخاص أو موضعه أو كلاهما؟ وقع البحث فيه.

و الظاهر هو الأوّل، لرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «خذ حصى الجمار ثم ائت الجمرة القصوى التى عند العقبة فارمها من قبل وجهها و لا ترمها من اعلاها ... «۴»»، فإن عدم الرمى من أعلاها لا يتلائم الا مع كون الجمرة هى البناء كى نتصور المواجهة، إذ لا نتصور المواجهة بالنسبة إلى الارض، بل لا بد من الرمى من أعلاه، كما هو واضح جدا.

(۱)- وسائل الشيعة/ باب ۶: من أبواب رمى جمرة العقبة، ح ۱.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۱۰۶، الطبعة الاولى.

(۳)- وسائل الشيعة/ باب ۱۱: من أبواب رمى جمرة العقبة، ح ۱.

(۴)- المصدر/ باب ۳: من ابواب رمى جمرة العقبة، ح ۱.

فلو وقعت على شى‌ء و انحدرت على الجمرة جاز، و لو قصرت فتممها حركة غيره من حيوان أو إنسان لم يجز، و كذا لو شك، فلم يعلم وصلت الجمرة أم لا. و لو طرحها على الجمرة من غير رمى لم يجز.

و المستحب فيه ستة: الطهارة (۳۴۳).

كما يظهر ذلك من رواية أبى غسان «۱» الآتية و لكنها ضعيفة السند.

(۳۴۳) القول باستحباب الطهارة هو المشهور كما فى «الجواهر «۲»»، و من النصوص ما ظاهره اللزوم، كرواية محمد بن مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الجمار فقال: لا ترم الجمار إلا و أنت على طهر «۳»».

و لكن يحمل على الاستحباب جمعا بينه و بين رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «و يستحب ان ترمى الجمار على طهر «۴»»، فان الاستحباب و ان كان لغة أعم من الوجوب و الندب و هكذا فى اوائل زمان الشارع؛ لكن الظاهر انه فى مثل زمان معاوية يطلق و يراد به ما يقابل الوجوب، كما عليه الاصطلاح الفقهاء.

و عليه، فيتصرف فى ظهور رواية محمد و تحمل على الاستحباب.

(۱)- وسائل الشيعة/ باب ۲: من أبواب رمى جمرة العقبة، ح ۵.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج، ج ۱۹: ص ۱۰۷، الطبعة الاولى.

(۳)- وسائل الشيعة/ باب ۲: من أبواب رمى جمرة العقبة، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۳۰

و الدعاء عند إرادة الرمى و أن يكون بينه و بين الجمرة عشرة أذرع إلى خمسة عشر ذراعا (۳۴۴). و أن يرميهنّ خذفا (۳۴۵).

و يدلّ على الندب رواية أبى غسان حميد بن مسعود، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رمى الجمار على غير طهور؟ قال: «الجمار عندنا مثل الصفا و المروة حيطان إن طفت بينهما على غير طهور لم يضرك و الطهر أحب إلىّ فلا تدعه و انت قادر عليه «۱»»، لكنها رواية ضعيفة السند.

و من هنا يظهر ما فى «المسالك «۲»» من المناقشة فى التصرف فى رواية ابن مسلم بضعف رواية أبى غسان، إذ عرفت أن ما يقتضى التصرف فى رواية ابن مسلم ليس رواية أبى غسان بل رواية معاوية بن عمار.

(۳۴۴) يدل على ذلک رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث-: «... و تقول و الحصى فى يدک اللهم هؤلاء حصياتى فأحصهن لى و ارفعهن فى عملى ثم ترمى فتقول مع كل حصاة اللّه أكبر اللهم ادحر عنى الشيطان ...- الى أن قال: و ليكن فيما بينک و بين الجمرة قد عشرة أذرع أو خمسة عشر ذراعا ... «۳»».

(۳۴۵) يدلّ على ذلک رواية محمد بن أبى نصر، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال:

«حصى الجمار تكون مثل الانملة- إلى أن قال:- تخذفهن خذفا و تضعها على

(۱)- وسائل الشيعة/ باب ۲: من ابواب رمى جمرة العقبة، ح ۵.

(۲)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالک الافهام ۲/ ۲۹۳، ط مؤسسة المعارف الاسلامية.

(۳)- وسائل الشيعة/ باب ۳: من أبواب رمى جمرة العقبة، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۳۱

و الدعاء مع كل حصاة (۳۴۶). و أن يكون ماشيا، و لو رمى راكبا جاز (۳۴۷).

الابهام و تدفعها بظفر السبابة ... «۱»».

و بعد تفسير الخذف فى هذه الرواية و بيان كيفية الرمى، فلا وجه و لا حاجة الى تحقيق معنى الخذف الذى اختلف فيه الفقهاء و اللغويون. فلاحظ.

(۳۴۶) كما تدل عليه رواية معاوية بن عمار المتقدمة.

(۳۴۷) فى الروايات ما يدل على تحقق الرمى ماشيا من المعصومين عليهم السّلام، كرواية على بن جعفر، عن أخيه، عن أبيه، عن آبائه عليهم السّلام، قال: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يرمى الجمار ماشيا «۲»».

و منها ما يدلّ على تحققه فى حال الركوب منهم عليهم السّلام، كـ:

رواية احمد بن محمد بن عيسى: «انه رأى أبا جعفر عليه السّلام رمى الجمار راكبا «۳»».

و روایهٔ عبد الرحمن بن أبی نجران: «انه رأی أبا الحسن الثانی علیه السّلام رمی [یرمی، خ ل] الجمار و هو راکب حتی رماها کلها «۴»». و مقتضی ذلک عدم خصوصیهٔ لأحدهما و جواز کل منهما.

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ/ باب ۷: من ابواب رمی جمرهٔ العقبهٔ، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۹: من ابواب رمی جمرهٔ العقبهٔ، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۸: من ابواب رمی جمرهٔ العقبهٔ، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۳.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۳۲

و فی جمرهٔ العقبهٔ یستقبلها و یستدبر القبلهٔ (۳۴۸)، و غیرها یستقبلها و یستقبل القبلهٔ.

و ما قیل من ان المشی أفضل لانه أحمز و أشق.

فیه ما لا یخفی، لأن ما ورد «۱» من ان أفضل الاعمال أحمزها، انما هو بلحاظ نفس العمل لا بلحاظ اختیار النحو الشاق منه اذا کان له نحوان و إلا لکان الأفضل الذهاب الی الجمرهٔ زحفا لانه أشق من المشی.

کما ان ما ذکره فی «کشف اللثام «۲»»- کما فی «الجواهر «۳»»- من انه لو لا الاجماع علی جواز المشی و کثرهٔ المشاهٔ بین یدی النبیّ صلّی اللّه علیه و آله لوجب الرکوب، لانه رمی راکبا، و قد قال: «خذوا عنی مناسککم».

غیر سدید بعد وجود النصّ الدال علی انه صلّی اللّه علیه و آله کان یرمی راکبا و هکذا غیره من بعض المعصومین علیهم السّلام.

قمّی، سید محمد حسینی روحانی، المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، دو جلد، مؤسسهٔ الجلیل للتحقیقات الثقافیهٔ (دار الجلی)، طهران - إیران، اول، ۱۴۱۹ ه ق

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج؛ ج ۲، ص: ۳۳۲

---

(۳۴۸) استدل علی ذلک بروایهٔ معاویهٔ بن عمار المتقدمهٔ: «ثم ائت الجمرهٔ القصوی التی عند العقبهٔ فارمها من قبل وجهها و لا ترمها من أعلاها». و لکن یشکل بانه لم یثبت أن وجهها مستقبل القبلهٔ بحیث یکون الرامی من وجهها مستدبرا للقبلهٔ.

هذا، مع أن المنظور فی الأمر بیان رجحان او لزوم المواجههٔ فی قبال الرمی من أعلی الجمرهٔ، کما هو صریح الروایهٔ، لا المراد الوجه فی قبال الخلف و غیره من الجوانب.

---

(۱)- السرخسی: المبسوط، ج ۳۰: ص ۲۵۲.

(۲)- الفاضل الهندی، بهاء الدین: کشف اللثام، ج ۶: ص ۱۲۱، ط مؤسسهٔ النشر الاسلامی.

(۳)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۹: ص ۱۱۱، الطبعهٔ الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۳۳

[و أما الثانی: و هو الذبح]

اشارة

و أما الثانی:

و هو الذبح، فیشمل علی أطراف:

[الأول: فی الهدی]

الأول: فی الهدی

و هو واجب علی المتمتع (۳۴۹).

---

(۳۴۹) هذا الحکم اجماعی علی ما قیل، و فی «الجواهر «۱»» الاجماع بقسمیه علیه. و ذکر فی «الوسائل» نصوصا کثیرة للاستدلال علی وجوب الهدی علی المتمتع لکن جمیعها قابل للمناقشة.

أما روایة محمد بن مسلم، عن احدهما علیهما السّلام، قال: «سألته عن المتمتع کم یجزیه؟ قال: شاة «۲»»، فدلالتها علی لزوم الهدی تبتنی علی ظهور السؤال عن الاجزاء فی الوجوب، و ذلک مصادرة إذ السؤال عن الاجزاء لا یظهر فی اکثر من مشروعیة الهدی اما انه واجب او مستحب فلا ظهور له فیه. و یدل علی ما ذکرنا ورود السؤال عن الاجزاء فی الاضحیة فی بعض النصوص فی نفس الباب مع ان الاضحیة مستحبة قطعا.

و أما روایة عیص بن القاسم، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «انه قال فی رجل اعتمر فی رجب فقال: ان کان أقام بمکة حتی یخرج منها حاجا فقد وجب علیه هدی فان خرج من مکة حتی یحرم من غیرها فلیس علیه هدی «۳»»، فلأنه لا ظهور

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج، ج ۱۹: ص ۱۱۴، الطبعة الاولی.

(۲)- وسائل الشیعة/ باب ۱: من أبواب الذبح، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۲.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۳۳۴

....

لها فی کون موضوعها المتمتع، و لو سلم فظاهرها و وقوع عمرة التمتع فی غیر أشهر الحج و هو غیر صحیح کما تقدّم آنفا. فتکون الروایة مطروحة، إلا ان یکون المقصود الاعتمار ثانیا عمرة التمتع و لکنه خلاف الظاهر.

و أما روایة محمد بن مسلم، عن أبی جعفر علیه السّلام، قال: «یجزیه فی الاضحیة هدیه، فهی أجنبیة بالمرة عن الدلالة علی الوجوب بل هی تدل علی الاکتفاء بالهدی عن الاضحیة «۱»».

و أما روایة الحارث بن المغیرة، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام: «فی رجل تمتع عن أمه و أهلّ بحجه عن أبیه قال: ان ذبح فهو خیر له و ان لم یذبح فلیس علیه شیء لانه انما تمتع عن أمه و أهلّ بحجه عن أبیه «۲»». فدلالتها تتوقف علی استفادة مفهوم التعلیل منها و انه ان کان الحج و العمرة عن واحد لزمه الهدی.

و لکن یشکل: بان حج التمتع عمل واحد لا یقبل التفکیک و التوزیع، فلا بد ان یکون المقصود من التمتع هو العمرة المفردة- مجازا کما أطلق فی بعض الاخبار- و من الحج حج الافراد. و من الواضح انهما إذا کانا عن نفسه لا یجب الهدی لان الهدی انما یجب- علی تقدیر ثبوت وجوبه- علی المتمتع لا علی غیره.

هذا، مع ان ظاهر النص نفی الهدی المشروع فی نفسه عن هذا المورد للعلة المزبورة و مفهومه ثبوت الهدی المشروع فی غیر مورد

التعليل و هو أعم من اللزوم.

لكن الانصاف عدم خلو هذه الروايـة عن الظهور فى اللزوم، إذ الرواية نفسـها دليل تعبدى على قابلية حج التمتع للتوزيع فى النية كما ورد ذلك فى غير

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱: من أبواب الذبح، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۳۵

....

رواية.

كما أنّ المنفى فيها بحسب الظاهر هو اللزوم- كما هو ظاهر قوله ليس عليه شـىء- و قد ثبت الاستحباب فى الفرض. فالمفهوم يقضى بلزوم الهدى فى غيره.

و أما رواية معاوية بن عمار و نظائرها مما يتضمن ان يوم الحج الاكبر هو يوم النحر، فلا دلالة لها على لزوم النحر، كما لا يخفى.

و أما رواية سعيد الأعرج، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «من تمتع فى أشـهر الحج ثم أقام بمكة حتى يحضـر الحج من قابل فعليه شاة، و من تمتع فى غير أشـهر الحج ثم جاور بمكـة حتّى يحضـر الحـج فليس عليه دم انما هى حجة مفردة و انما الاضحى على أهل الامصار «۱»». فتشكل دلالتها بان ظاهرها بيان ثبوت الهـدى المشروع فى هذا الفرض لا بيان تشريع الهدى فى الفرض كى يدعى ان ظاهرها الوجوب.

هـذا، و لكن ملاحظـة مجموع النصوص الواردة فى الابواب المختلفـة من ابواب الذبـح و فى ابواب اقسام الحـج يلازم استظهار لزوم الهدى من النصوص و انه أمر مركوز فى اذهان السائلين.

و يدل عليه رواية زرارة الواردة فى بيان كيفية حج التمتع، عن أبى جعفر عليه السّلام، حيث قال عليه السّلام فيها: «و عليه الهدى فقلت: و ما الهدى؟ فقال: أفضله بدنة و اوسطه بقرة و أخفضه شاة ... «۲»».

و العمدة فى الدلالة على لزوم الهدى الآية الشريفة، و هى قوله تعالى: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ.

و أما الاجماع، فلا حجية له، إذ لا يحرز انه تعبدى بعد وجود الآية

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۱۰: من أبواب أقسام الحج، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۵: من أبواب أقسام الحج، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۳۶

و لا يجب على غيره، سواء كان مفترضا أو متنفلا. و لو تمتع المكى وجب عليه الهدى (۳۵۰).

و النصوص. فتدبر.

(۳۵۰) على المشـهور شـهرة عظيمة- كما فى «الجواهر «۱»»- و هو مقتضـى اطلاـق ما دلّ على لزوم الهـدى على المتمتع. و حكى عن الشيخ فى «المبسوط «۲»» جزما.

و فى «الخلاف «۳»» احتمالا عـدم وجوب الهـدى على المكى المتمتع اسـتنادا الى الآيـة الكريمة: و ذٰلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حٰاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرٰامِ، لرجوع اسم الاشـارة الى قوله: فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، لاـ الى قوله: فَمَنْ تَمَتَّعَ- الآيـة إذ المسوق له الكلاـم هو لزوم

الهدى و التمتع اخذ بمنزلة الموضوع.

و هـذا المعنى و ان كـان ظـاهر الكلام فى نفسه لكن ينفيه الروايات «۴» الكـثيرة الواردة فى نفى مشـروعية التمتع للمكى معلّلـة ذلك بالآية الشريفة فانما تقضى بان المراد من ذلك هو التمتع لا الهدى.

و الأمر الغريب هو إغفـال الشـيخ هـذه النصوص و عـدم تعرضه لهـا و ليست هى من المخـالف للكتـاب كى تطرح، لانها واردة مورد التفسير و الشرح للكتاب العزيز.

و هذا مما يوجب الوقفة فى النفس من هذا الحكم.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۱۱۵، الطبعة الاولى.

(۲)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ص ۳۰۷، الطبعة الاولى.

(۳)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ۱: ص ۳۸۲/ المسألة ۲.

(۴)- وسائل الشيعة/ باب ۶: من ابواب اقسام الحج.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۳۷

و لو كان المتمتع مملوكا باذن مولاه، كان مولاه بالخيار بين أن يهدى عنه و أن يأمره بالصوم (۳۵۱).

---

(۳۵۱) بلا خلاف محقق معتـد به اجـده فيه عندنا- كما فى «الجواهر «۱»»- و عن «المنتهى «۲»» و «التذكرة «۳»» الاجماع عليه. و تدل عليه النصوص المتعددة، ك:

رواية جميل بن دراج، قال: سأل رجل أبا عبد اللّه عليه السّـلام عن رجل أمر مملوكه أن يتمتع قال: «فمره فليصم و ان شـئت فاذبح عنه «۴»».

و روايـة سعد بن أبى خلف، قال: «سألت أبا الحسن عليه السّـلام قلت: أمرت مملوكى ان يتمتع فقال: إن شـئت فاذبـح عنه و ان شـئت فمره فليصم «۵»».

نعم، رواية على بن ابى حمزة، عن أبى ابراهيم عليه السّـلام، قال: «سألته عن غلام أخرجته معى فامرته فتمتع ثم أهلّ بالحج يوم التروية و لم أذبح عنه أ فله أن يصوم بعد النفر؟ قال: ذهبت الأيام التى قال اللّه، ألا كنت أمرته أن يفرد الحج.

قلت: طلبت الخير. قال: كما طلبت الخير فاذهب فاذبح عنه شاة سمينة و كان ذلك يوم النفر الأخير «۶»».

ظاهرة فى لزوم الذبح عنه، لكنها محمولة على الندب بقرينة الروايات

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۰: ص ۱۱۹، الطبعة الاولى.

(۲)- الحلى، العلامة الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ۳: ص ۷۳۷، الطبعة الاولى.

(۳)- الحلّى، الحسن بن يوسف: تذكرة الفقهاء ۸/ ۳۴۶- م ۵۸۶ ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲: من أبواب الذبح، ح ۱.

(۵)- المصدر، ح ۲.

(۶)- المصدر، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۳۸

و لو أدرك المملوك أحد الموقفين معتقا، لزمه الهدى مع القدرة (۳۵۲)، و مع التعذر الصوم. و النية شرط فى الذبح (۳۵۳).

الاخرى المخيّرة، مع انها ضعيفة السند لا تصلح للمعارضة.

---

(۳۵۲) لانه موضوع وجوب الهدى مع القدرة و موضوع وجوب الصوم مع عدمها، و لا تشمله هذه النصوص السابقة قطعا. و لو اعتق بعد الوقوفين و قبل الذبح، فهو مشمول للأدلة الأولية، إذ هذه النصوص لا تشمله لظهورها فى كون موضوعها المملوك الذى لم يعتق بعد، كما يظهر من أمر المولى له بالصوم.

(۳۵۳) لانه عمل قربى فيعتبر فيه قصد القربة. و هل تجوز الاستنابة فيه، أولا؟

الحق جوازها لا لأجل ما ورد من جواز الذبح عن الخائف، أو المرأة، أو الصبى، فانها موارد خاصة لا يمكن استفادة حكم مطلق منها و الغاء خصوصياتها، و إنما هو لأجل ان وجوب الهدى حكم على جميع المكلفين مع قلة من يعرف الذبح منهم، بل الظاهر عرفا من الأمر بالذبح هو الأعم من المباشرة و التسبيب نظير الأمر بالبناء المطلوب فيه احداث البناء منسوبا الى المأمور سواء بالمباشرة، أم بالتسبيب.

ثم إن النية يتولاها الذابح، لان الذبح فعله الإرادى فيصح منه قصده و ترتب الداعى إليه، و لا معنى لاعتبار نية الموكّل إذ لا معنى لتعلق قصده و داعيه بفعل الغير الارادى.

نعم، يمكن تأتى القربة فى قصد التوكيل منه و لكن لم يعتبره أحد.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۳۹

و يجوز أن يتولاها عنه الذابح. و يجب ذبحه بمنى (۳۵۴).

و لا تعتبر تسمية المنوب عنه فى الذبح، بل يكفى فيه نية الذبح عن موكّله بعنوان الاجمالى و لو اشتبه الذّابح فسمّى غير موكّله لم يقدح لأن العبرة بالنية. و قد ورد النص بذلك. و هو رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام، قال: «سألته عن الضحية يخطى الذى يذبحها فيسمّى غير صاحبها أ تجزى عن صاحب الضحية؟ فقال: نعم، انما له ما نوى «۱»».

---

(۳۵۴) لا دليل عليه من النصوص سوى رواية ابراهيم الكرخى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل قدم بهديه مكة فى العشر فقال: «ان كان هديا واجبا فلا ينحره إلا بمنى. و ان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء، و ان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره إلا يوم الأضحى «۲»»، لكنها ضعيفة السند.

و اما رواية عبد الأعلى، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «لا هدى إلا من الإبل و لا ذبح الا بمنى «۳»»، فلا ظهور لها فى اللزوم بقرينة الجملة الاولى المعلوم من حالها بدوا. و بمنزلة القرينة المتصلة ان المراد بها الاستحباب، فانه يوجب الاخلال بظهور الثانية فى اللزوم لوحدة الظهور عرفا من الجملتين، و ليس التصرف فى الاولى بقرينة منفصلة كى لا يخلّ بظهور الثانية كما مرّ نظيره. فالتفت.

و أما رواية منصور بن حازم «۴» الواردة فى الهدى الضال فسيأتى الكلام عن موضوعها إن شاء اللّه.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۳۹: من أبواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۴: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۶.

(۴)- المصدر/ باب ۲۸: من أبواب الذبح، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۴۰

و لا يجزى واحد فى الواجب إلا عن واحد (۳۵۵).

و لا دلالـة لروايـة معاويـة بن عمار، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّـلام: «إن أهل مكة أنكروا عليك أنك ذبحت هديك فى منزلك بمكـة. فقال: إن مكة كلها منحر «۱»» على خلاف ما فى المتن و جواز الذبـح بمكـة، إذ محطـة الكلام فيها هو الذبـح فى المنزل حيث كان المتعارف الذبح بين الصفا و المروة.

أما المقصود من الهدى هل هو الهدى الواجب او المستحب فليس المقام مقام بيان من هذه الجهة و لا دلالة فيه على شيء عن ذلك، فلعل المقصود به الهدى المستحب. إذن فلا دليل على أحد الطرفين و الاحتياط يقضى بما فى المتن.

و إن كان التأمل فى بعض النصوص الواردة فى الابواب المتفرقة ينتهى الى استفادة الوجوب، فالتفت.

---

(۳۵۵) عند المشـهور، كما فى «الجواهر «۲»» و يـدلّ على ذلک اطلاق دليل وجوب الهـدى، كالآية الكريمة المقتضـى لثبوت وجوب الهدى لكل فرد بنحو العموم الاستغراقى.

و من الواضح عدم صدق الهدى على بعضه و إنما يصدق على الحيوان التام.

و قد يستدل له بما ورد «۳» من انه يجزى فى الهـدى شاة بناء على كون المراد بيان أقل ما يجزى من حيث النوع و الكميـة. فتدل على ان أقل المجزى هو شاة واحدة كما هو ظاهر النكرة المنونة.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴: من ابواب الذبح، ح ۲.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۱۲۱، الطبعة الاولى.

(۳)- انظر رواية محمد بن مسلم (وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱: من أبواب الذبح، ح ۱).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۴۱

....

أما اذا قيل انه فى مقام بيان أصل الاجزاء لا أقل ما يجزى، فلا دلالة له على عدم اجزاء أقل من شاة، إذ لا مفهوم له. و هكذا اذا قيل انه فى مقام بيان أقل ما يجزى من جهة النوع لا الكم فى قبال الدجاج مثلا، فلا تدل على لزوم الشاة الواحدة.

و يدل على الحكم أيضا روايات اخرى، ک:

رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام، قال: «لا تجوز البدنة و البقرة إلا عن واحد بمنى «۱»».

و روايـة الحلبى، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «تجزى البقرة أو البدنة فى الامصار عن سـبعة و لا تجزى بمنى إلا عن واحد «۲»» فان الحكم بعدم الاجزاء فيها مطلق لكن القدر المتيقن منه هو عدم الاجزاء فى الهدى الواجب فهما نص فيه.

و رواية محمد بن على الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن النفر تجزيهم البقرة؟ قال: «اما فى الهدى فلا، و أما فى الأضحى فنعم «۳»» فهذا مجموع ما يستدل به على الحكم فى المقام و لا معارض له. نعم، ورد فى بعض النصوص «۴» بيان إجزاء البقرة او غيرها عن متعدد، لكن بعضـها موضوعه الأضحية، فتكون أجنبية عما نحن فيه. و بعضها مطلقة من هذه الناحية و لكنها تحمل على المستحب بقرينة الروايات المتقدمة التى عرفت أن القدر المتيقن منها هو الواجب. أو على

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۸:: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر، ح ۴.

(۴)- المصدر.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۴۲

....

الأضحية بقرينة رواية الحلبى الأخيرة، أو على مورد الضرورة على ما سيأتى البحث فيه.

ثم إنه ورد بيان إجزاء البقرة عن خمسة بمنى اذا كانوا أهل خوان واحد و هو رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «يجزى البقرة عن خمسة بمنى اذا كانوا أهل خوان واحد «۱»».

كما ورد بيان اجزائها عن جماعة فى الضرورة إذا كانوا مترافقين و هو رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: سألت أبا ابراهيم عليه السّلام عن قوم غلت عليهم الاضاحى و هم متمتعون و هم مترافقون و ليسوا بأهل بيت واحد و قد اجتمعوا فى مسيرهم و مضربهم واحد ألهم ان يذبحوا بقرة؟ قال: «لا احب ذلك إلا من ضرورة «۲»».

و هاتان الروايتان إن كانتا ينظران الى موضوع واحد- كما هو الظاهر- و هو طبيعى المرافقة و الاجتماع سواء كان بوحدة الخوان أم بوحدة المضرب، فكل منهما بالنسبة الى ما ذكر فيه من القيود مقيد للاخرى لأن كل منهما يثبت بعض القيود للموضوع الواحد و الآخر مطلق من جهته.

و عليه، فيكون الحكم هو اجزاء بقرة عن خمسة فى الضرورة مع وحدة الخوان و المضرب.

و إن كان كل منهما يتكفل حكما لموضوع يمتاز عن موضوع الآخر بان يدعى ان الموضوع فى الأولى وحدة الخوان و فى الثانية وحدة المسير و المضرب، ثبت لكل موضوع حكمه عند ثبوته و لا تعارض بينهما، إذ لا مفهوم لكل منهما

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۸:: من ابواب الذبح، ح ۵.

(۲)- المصدر، ح ۱۰.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۴۳

و قيل يجزى مع الضرورة عن خمسة و عن سبعة، اذا كانوا أهل خوان واحد، و الاول أشبه. و يجوز ذلك فى الندب (۳۵۶).

و لا يجب بيع ثياب التجمل فى الهدى، بل يقتصر على الصوم (۳۵۷).

ينفى الحكم عن غير موضوعه. فان الظاهر أن «إذا» فى الرواية الاولى توقيتية، لا شرطية سيقت لتحديد الموضوع و بيانه لا أكثر. فالتفت.

و من هنا تعرف منشأ القول المذكور فى المتن و انه يبتنى على استظهار وحدة الموضوع فى كلتا الروايتين و عدم الخصوصية.

نعم، الاجزاء عن سبعة لا دليل عليه بقيد وحدة الخوان، فانه لا ذكر له إلا فى رواية معاوية و قد تكفلت الاجزاء عن خمسة.

و قد ذكر فى «الجواهر «۱»» الى انه لم يعرف القائل بهذا القول.

---

(۳۵۶) للنصوص الكثيرة المحمولة على المستحب جمعا، كما عرفت.

(۳۵۷) إذا كانت ثياب التجمل ضرورية عرفا للشخص بان كان ترك التجمل موجبا لنقده و الاستنكار عليه عرفا، فعدم لزوم بيعها على القاعدة، لصدق عدم وجدان الهدى بالنسبة إليه.

و أما اذا لم تكن ضرورية له عرفا بحيث أمكنه الاستغناء عنها، فيجب بيعها على القاعدة، لصدق وجدان الهدى، و لا يجوز له الصوم. لكن التزم بعدم لزوم بيعها و الانتقال الى الصوم، لأجل ثبوت استثنائها فى

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۱۲۲، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣۴۴

....

دين المخلوق مع أنه أهم بنظر الشارع من دين الخالق.

و فيه: أنه لو سلم استثناؤها فى هذه الصورة فى دين المخلوق، فلم تثبت الأهمية بنحو يحصل الجزم بثبوت الحكم فى ما نحن فيه. و الظن به لا ينفع. و ل:

رواية على بن أسباط، عن بعض أصحابنا، عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام، قال:

«قلت (له): رجل تمتع بالعمرة الى الحج و فى عيبته ثياب له أ يبيع من ثيابه شيئا و يشترى هديه؟ قال: لا، هذا يتزين به المؤمن. يصوم و لا يأخذ شيئا من ثيابه «١»».

و رواية ابن أبى نصر، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن المتمتع يكون له فضول من الكسوة بعد الذى يحتاج إليه فتسوى بذلك الفضول مائة درهم، يكون ممن يجب عليه، فقال: «له بد من كسر أو نفقة، قلت: له كسر او ما يحتاج إليه بعد هذا الفضل من الكسوة، فقال: و أى شيء كسوة بمائة درهم؟ هذا ممّن قال اللّه: فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ ... «٢»».

و هاتان الروايتان لا بأس بدلالتهما و الأولى و ان كانت ضعيفة السند لكن الثانية لا بأس بسندها.

و لو باع ثياب التجمل، فهو يجب عليه الهدى أو ان وظيفته الصوم فلا يجزيه الهدى؟

ذهب فى «الدروس «٣»» الى اجزاء الهدى. و نوقش بان الواجب فى حقه هو الصوم و لم يأت به فلا يتحقق الامتثال.

---

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ۵٧: من ابواب الذبح، ح ٢.

(٢)- المصدر، ح ١.

(٣)- الشهيد الاول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ١: ص ۴٣۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣۴۵

و لو ضل الهدى فذبحه غير صاحبه لم يجز عنه (٣۵٨).

و فى «الجواهر «١»»: «لعل الاجزاء لا يخلو من قوة و لكن الاحتياط لا ينبغى تركه و لو بالجمع».

أقول: المتجه هو وجوب الهدى و اجزائه لتبدل الموضوع عند ما باع ثيابه لصيرورته واجدا لثمن الهدى فيجب عليه الهدى دون الصوم، فهو نظير ما لو لم يكن لديه مال و لا ثياب تجمل، فاعطاه شخص مالا بقيمة ثياب التجمل فانه يجب عليه الهدى و لا يجوز له الصوم، كما لا يجوز ان يشترى بالمال ثياب التجمل. فالتفت.

---

(٣۵٨) فى «المسالك «٢»»: أنه المشهور. و لكن فى «الجواهر «٣»»: لم نجده لغير المصنف فى الكتابين (يعنى «الشرائع» و «النافع»). و حكى عن «كشف اللثام «۴»» ان المشهور الاجزاء عنه ان ذبحه بمنى.

و على كل، فيدل على الاجزاء لو ذبحه بمنى، رواية منصور بن حازم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل يضل هديه فوجده رجل آخر فينحره، فقال: «ان كان نحره بمنى فقد أجزأ عن صاحبه الذى ضلّ عنه و ان كان نحره فى غير منى لم يجز عن صاحبه «۵»». و استدل عليه- أيضا- برواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام.

---

(١)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٢٧، الطبعة الاولى.

(٢)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٢٩۶، ط مؤسسة المعارف الإسلامية.

(۳)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۹: ص ۱۲۷، الطبعة الاولی.

(۴)- الفاضل الهندی، بهاء الدین: کشف اللثام: ج ۶: ص ۱۷۶، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(۵)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۲۸: من ابواب الذبح، ح ۲.

....

- فی حدیث- قال: «و قال: إذا وجد الرجل هدیا ضالا فلیعرّف یوم النحر و الثانی و الثالث، ثم لیذبحها عن صاحبها عشیة الثالث «۱»».

و قد وقع الکلام بلحاظ هذه الروایة فی اعتبار التعریف فی الاجزاء باعتبار ان ظهور الاوامر فی المرکبات فی الشرطیة، و عدم اعتباره و حمله علی الندب کما ذهب إلیه صاحب الجواهر تقدیما لروایة منصور- مع انها مطلقة من هذه الجهة و مقتضی القواعد تقییدها بروایة ابن مسلم-.

و لکن الذی أراه ان روایة محمد بن مسلم أجنبیة عما نحن فیه و عن روایة منصور و لا معنی لتقیید أحدهما بالاخری.

بیان ذلک: ان روایة منصور موضوعها هو الرجل الذی فقد الهدی و نحره الغیر الظاهر فی علمه بذلک و لذا یسأل عن حکمه من حیث اجزاء المنحور من قبل غیره عنه و عدمه، فهی لبیان حکم من ضل هدیه و عرف أن الغیر نحره. أما نحر الغیر کان له بأی مجوز شرعی من قطعه بالرضا أو یأسه عن وجود صاحبه أو غیر ذلک، فذلک مما لا تتعرض له الروایة بقلیل و لا کثیر.

و أما روایة ابن مسلم، فموضوعها هو واجد الهدی و السؤال عن تکلیفه بالنسبة الی ما وجده، و قد بیّن له الامام علیه السّلام حکما علی طبق القاعدة و هو التعریف حتی یحصل الیأس، إذ مع التعریف ثلاثة أیام مع اجتماع الحجیج و صغر المکان، و عدم وجدان صاحب الحاجة یکون موجبا عادة للیأس عن العثور علیه بعد ذلک عند ما یتفرق الحجیج و یذهب کل لبلاده و شأنه.

و أما الذبح عن صاحبه، فمن باب علمه برضاه بهذا العمل القربی بعد تهیئته لذلک، فهو نظیر لزوم التصدق باللقطة عن صاحب المال فی سائر الموارد الذی

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۲۸: من أبواب الذبح، ح ۱.

....

یقال انه حکم علی القاعدة من باب انه إحسان یصل ثوابه الی صاحب المال فهو یرضی به قطعا لأنه أقرب طرق ایصال المال إلیه. و لیس فی الروایة تعرض للاجزاء عن صاحب الهدی بل هی تکفلت الأمر بالذبح لا أکثر، و ما الأثر من الحکم بالاجزاء؟ بعد فرض عدم علم صاحب المال بذلک کما هو المفروض، إذ الغرض الیأس عادة عن العثور علی صاحب المال.

و بالجملة، الروایة أجنبیة عما نحن فیه، إذ هی تتکفل حکم الواجد لا الفاقد، فلا تعرض لها للاجزاء فلا معنی لأخذ التعریف شرطا فی الاجزاء و لا مستحبا فی هذا المقام. فالتفت و تدبر.

و علیه، فالدلیل علی الاجزاء ینحصر بروایة منصور بن حازم.

ثم ان هناک من النصوص ما یقتضی اجزاء الهدی بمجرد سرقته أو هلاکه، کروایة معاویة بن عمار، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل اشتری أضحیة فماتت أو سرقت قبل أن یذبحها؟ قال: «لا بأس و ان ابدلها فهو أفضل، و ان لم یشتر فلیس علیه شیء «۱»»، و بمضمونها روایات اخری ضعیفة السند.

و الظاهر انه لا خصوصیة للسرقة و الموت و انما الموضوع هو ذهابه من الید سواء کان بهما أم بضیاع، کما ورد التصریح به فی بعض النصوص «۲».

و لا يخفى ان ظاهر هـذه النصوص ينافى روايـة منصور بن حازم، إذ لا معنى للتفصـيل فيها فى الاجزاء بين الذبح بمنى و بمكة بعد ان كانت مجزية بضياعها كما هو ظاهر هذه الطائفة.

و لكن يمكن الجمع بان موضوع هذه الطائفة هو فوات العين بنحو لا يمكن

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۳۰: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۴۸

و لا يجوز اخراج شي‌ء مما يذبحه عن منى (۳۵۹).

تحصيله، كالموت و السرقة. و موضوع روايـة منصور العثور على واجـد العين و تمكنه من أخـذ بدلها، و الحكم بالاجزاء فى الصورة الاولى لا يلازم الحكم فى الاجزاء فى الصورة الثانية.

و عليه، فلا تنافى بين التفصيل فى الاجزاء فيها و اطلاق الحكم بالاجزاء فى الصورة الاولى. فالتفت.

ثم إنه قيّد الحكم بالاجزاء بما اذا نواه عن صاحبه، مع أن رواية منصور مطلقة من هذه الجهة. و لعلّه لاجل ظهورها فى صورة النية عن صاحبه لانه المتعارف، أو لانه الجائز فى حق الناحر، إذ ذبحه عن غير صاحبه لا يجوز له. كما هو ظاهر رواية ابن مسلم، أو لأجل عدم كونها فى مقام البيان من هذه الجهة و القدر المتيقن هو صورة نية الذبح عن صاحب الهدى.

(۳۵۹) فى «المدارك «۱»»: هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفا.

و لكن الذى يستفاد من النصوص هو عدم جواز اخراج اللحم من الهدى.

لرواية معاوية بن عمار، قال: قال ابو عبد اللّه عليه السّلام: «لا تخرجن شيئا من لحم الهدى «۲»».

و المناقشة: فى دلالتها بانه لم يبيّن فيها ما يخرج عنه فلعل المقصود به الحرم.

تندفع: بان الظاهر من الاطلاق مع فرض ان للذبح مكانا مخصوصا و هو

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۲۵، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۲: من ابواب الذبح، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۴۹

....

منى، هو النهى عن الاخراج عن منى.

و أما إخراج غير اللحم، فلا مانع من إخراجه لعدم الدليل على حرمته، بل رواية على بن جعفر، عن أخيه موسـى بن جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن جلود الأضاحى هل يصلح لمن ضحى بها أن يجعلها جرابا؟ قال: لا يصلح ان يجعلها جرابا الا ان يتصدق بثمنها «۱»».

و رواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الاهاب فقال:

«تصدق به أو تجعله مصلى تنتفع به فى البيت و لا تعطه الجزارين ... «۲»».

و روايـة اسـحاق بن عمار، عن أبى ابراهيم عليه السّـلام، قال: «سألته عن الهدى أ يخرج شـي‌ء منه عن الحرم؟ فقال: بالجلد و السـنام و الشي‌ء ينتفع به ... «۳»».

تدل على جواز اخراجه.

و هكذا يجوز اخراج اللحم من غير الهدى، لرواية محمد بن مسلم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن اخراج لحوم الاضاحى من منى، فقال: كنا نقول لا يخرج منها بشىء لحاجة الناس إليه فأما اليوم فقد كثر الناس فلا بأس باخراجه «۴»». و هى مطلقة تشمل الهدى و غيره و لكن خرج الهدى برواية معاوية المتقدمة الأولى. هذا لو لم نقل بان ظاهر لفظ الأضحية غير الهدى. فلاحظ.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۳: من ابواب الذبح، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۵.

(۳)- المصدر، ح ۶.

(۴)- المصدر، ح ۵.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۵۰

و يجب ذبحه يوم النحر (۳۶۰)، مقدما على الحلق، فلو أخره أثم و أجزأ.

---

(۳۶۰) فى «المدارك «۱»» أنه قول علمائنا و اكثر العامة.

و يستدلّ عليه بوجوه:

الأول: الاجماع. و نوقش بانه ان اريد به الاجماع على ذلك فى قبال تقديمه على يوم النحر، فمسلم.

و ان اريد به فى مقابل تأخيره عنه، فهو ممنوع لتصريح بعض «۲» بجواز التأخير. و ظاهر آخرين ذلك- راجع «الجواهر «۳»»-.

و الثانى: التأسى، فان النبى صلّى اللّه عليه و آله نحر فى يوم النحر بضميمة قوله صلّى اللّه عليه و آله: «خذوا عنى مناسككم».

و فيه: مضافا الى ما يشير إليه فى «الجواهر»- من ان الذبح او النحر لا بد له من زمان يقع فيه و لم يثبت ان النحر فى هذا اليوم باعتبار انه منسك، بل يمكن ان يكون من باب المسارعة الى الواجب الموسع- ان النبى صلّى اللّه عليه و آله كان قارنا فى حجه، مع احتمال أن يكون حكما مختصا بالقارن لا ينفعنا فيما نحن فيه، بل يظهر ذلك من بعض النصوص الآتية.

الثالث: تسمية اليوم بيوم النحر، و عدم دلالته على الوجوب واضح.

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۲۷، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- و هو الشيخ و ابن ادريس و ابن زهرة (النهاية، ص ۲۵۶؛ سرائر، ج ۱: ص ۵۹۵؛ غنية النزوع، ص ۱۹۱).

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۱۳۳، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۵۱

....

و عليه، فالأصل البراءة من الخصوصية. هذا مع وجود النص الدال على جواز التضحية فى غير اليوم العاشر الشامل بإطلاقه الهدى الواجب، كـ:

رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن الأضحى كم هو بمنى؟ فقال: أربعة أيام، و سألته عن الأضحى فى غير منى، فقال:

ثلاثة أيام ... «۱»».

و نحوها رواية عمار الساباطى «۲».

و روايـة منصور بن حازم «٣»، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «سـمعته يقول: النحر بمنى ثلاثة أيام فمن أراد الصوم لم يصم حتى تمضـى الثلاثة أيام و النحر بالامصار يوم فمن أراد ان يصوم صام من الغد» و هى ظاهرة فى كون موضوعها «۴» هدى المتمتع للتعرض فيها للصوم الذى هو بدل عن هدى المتمتع، و ان نوقش فى دلالتها على المدعى بأنه حكم خاص لمن لم يجد الهدى و انه يجب عليه الانتظار هذا الوقت.

و فى مضمونها من ان النحر بمنى ثلاثة أيام رواية محمد بن مسلم «۵» و رواية كليب الاسدى «۶».

و على كل، فهذه النصوص تتكفل امتداد وقت الذبح بمنى ثلاثة أيام أو

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۶: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۵.

(۴)- تمكن المناقشـة فيها من هذه الجهة، بان المراد بالصوم ليس الصوم بدل الهدى بل مطلق الصّوم بقرينة الذيل، فهى تتكفل تحريم الصوم أيام التشريق بمنى دون الامصار.

(۵)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۶: من ابواب الذبح، ح ۷.

(۶)- المصدر، ح ۶.

....

أربعة و هو ينافى وجوب الذبح يوم النحر. و يؤيد ما ذكرنا انه ليس لهذا الحكم عين و لا أثر فى النصوص.

كما أن عـدم الوجوب ظاهر رواية ابراهيم الكرخى، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام: فى رجل قدم بهديه فى العشـر، فقال: «ان كان هديا واجبا فلا ينحره إلا بمنى، و ان كان ليس بواجب فينحره بمكة ان شاء. و ان كان قد اشعره أو قلده فلا ينحره الا يوم الأضحى «۱»»، فان تعرضه للزوم النحر يوم الأضـحى لهـدى القران بالخصوص مع أن الموضوع فى السابق هو الهـدى الواجب مطلقا، ظاهر فى عدم لزومه فى هدى التمتع. و انما هو من مختصات هدى القران.

و مما يـدل على لزوم ذبـح هدى القران يوم النحر من دون تعرض لغيره من انواع الهدى. رواية مسـمع، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام، قال: «اذا دخل بهديه فى العشر فان كان أشعره و قلده فلا ينحر إلا يوم النحر بمنى ... «۲»».

نعم، لو ثبت وجوب الحلق يوم النحر كان ذلك دليلا على وجوب الذبح فيه لقيام الدليل على لزوم تأخير الحلق عن الذبح كما سـيأتى إن شاء اللّه، و لكن لم يثبت ذلك.

ثم إنك عرفت اختلاف النصوص فى تحديد وقت الذبح بين الأربعة الأيام و الثلاثة. و عليه، نقول: ان مفاد النصوص:

تارة: يكون هو مجرد تحديـد الوقت، فيتحقق التعارض بينهما لأن إحـداهما مضـمونها ان الحد هو آخر الثلاثة و الاخرى مضـمونها انه آخر الاربعة، و هما متنافيان، فيرجع فيهما الى قواعد المعارضة. نعم، هما بالنسبة الى نفى الثالث و هو

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴: من أبواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۵.

و كذا لو ذبحه فى بقية ذى الحجة جاز (۳۶۱).

جواز الذبح بعد الاربعة متفقان، إما بالدلالة الالتزامية على رأى الشيخ «۱»- او باحدهما- على رأى الآخوند «۲»- كما يحقق فى محله. و اخرى: مفادها الحكم المحدد يعنى تتضمن كل من الطائفتين بيان جواز الذبح فى هذه الأيام و أنها ثلاثة أو أربعة، فبالنسبة الى ذات الثلاثة أيام لا- تعارض بينهما و انما التعارض يقع بينهما فى اليوم الرابع، فان احداهما تجوزه و الاخرى تمنعه. و لكن منعها ليس بالإطلاق كى يتقيد بالاخرى، بل بنفس عنوان الثلاثة، فيكون جواز الذبح فى اليوم الرابع منافيا للعنوان فالتعارض بين النصين، فاذا تساقطا تعين القول بجواز الذبح فى ثلاثة أيام لا اكثر، اذ لا تعارض بينهما بالنسبة الى الثلاثة. فالتفت.

---

(۳۶۱) هل المراد بالجواز، الجواز التكليفى أم الوضعى؟ وقع الكلام فى ذلك و إرادة الجواز التكليفى تنافى وجوب الذبح يوم النحر الذى مرّ منه قدّس سرّه.

و على كل، فالذى تقتضيه النصوص المتقدمة أن وقت النحر أربعة أيام أو ثلاثة، فلا يجوز تأخيره عنها، و لم يدلّ دليل على جواز التأخير إلا فى بعض موارد الضرورة كصورة عدم وجدان الهدى و وجدان ثمنه، كما سيأتى البحث فيه إن شاء اللّه تعالى.

---

(۱)- الانصارى، المحقق الشيخ مرتضى: فرائد الاصول، ص ۴۳۹، الطبعة الاولى.

(۲)- الخراسانى، المحقق محمد كاظم: كفاية الاصول، ص ۴۳۹، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۵۴

[الثاني: في صفاته]

الثاني: فى صفاته و الواجب ثلاثة،

الأول: الجنس، و يجب ان يكون من النعم (۳۶۲): الابل، أو البقر، أو الغنم.

الثانى: السّن. فلا يجزى من الابل الا الثنى (۳۶۳)، و هو الذى له خمس و دخل فى السادسة. و من البقر و المعز، ماله سنة و دخل فى الثانية، و يجزى من الضأن الجذع لسنته.

---

(۳۶۲) هذا مما لا خلاف فيه بين العلماء- كما فى «المدارك «۱»»- و يدلّ عليه رواية زرارة بن أعين، عن أبى جعفر عليه السّلام فى المتمتع، قال: «و عليه الهدى. قلت:

و ما الهدى؟ فقال: أفضله بدنة و أوسطه بقرة و آخره شاة «۲»»، و السيرة القطعية على عدم تعدى النعم فى الذبح و ظهور مفروغيته فى الاذهان و الروايات.

نعم، ورد جواز التضحية بالجاموس «۳».

(۳۶۳) ما ذكره فى المتن من اعتبار الثنى فى الهدى إلا الضأن فيجزى فيه الجذع هو مذهب الأصحاب- كما فى «المدارك «۴»»-.

و نقل عن بعض لزوم الثنى مطلقا، و عن آخرين اجزاء الجذع مطلقا إلا

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۲۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۰: من ابواب الذبح، ح ۵.

(۳)- المصدر/ باب ۱۵: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۴)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۲۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۵۵

....

المعز. و بما في المتن ورد النص، ك:

رواية العيص بن القاسم، عن أبي عبد اللّه عليه السّلام، عن علي عليه السّلام: «انه كان يقول:

الثنية من الإبل و الثنية من البقر و الثنية من المعز و الجذعة من الضأن «۱»».

و رواية ابن سنان، قال: سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: «يجزى من الضأن الجذع و لا يجزى من المعز إلا الثنى «۲»».

و رواية حمّاد بن عثمان، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام: أدنى ما يجزى من اسنان الغنم في الهدى. فقال: «الجذع من الضأن. قلت: فالمعز؟ قال: لا يجوز الجذع من المعز. قلت: و لم؟ قال: لأن الجذع من الضأن يلقح و الجذع من المعز لا يلقح «۳»».

و هذا واضح لا اشكال فيه، انما الاشكال في المقصود بالثنى و الجذع. أما في الإبل، فقيل: انه ما دخل في السادسة، و هو غير مخالف فيه.

انما الاختلاف في معنى ثنى البقر و المعز، فهل هو ما دخل في الثانية أو الثالثة؟ و الأول هو المشهور بين الفقهاء «۴» و الثاني هو المشهور بين اللغويين «۵».

كما وقع الاختلاف في معنى الجذع، فهل هو ما كمل له ستة أشهر، أو سبعة، أو ثمانية، أو سنة، و على الأخير لا يختلف عن ثنى المعز على تفسير الفقهاء. و هو ينافي ما يظهر من رواية حماد من وجود الاختلاف بينهما في السن.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۱: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۴.

(۴)- العاملي، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۲۸، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۵)- الفيروزآبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، ص ۱۶۲۷، ط بيروت.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۵۶

الثالث: أن يكون تاما (۳۶۴).

و على هذا، فالحكم مشكل، إذ ليس لدينا ما يرجح أحد المعاني على الآخر، فتكون النصوص مجملة من هذه الجهة و المرجع هو الأصل العملي.

و تحقيقه: انه و ان كان عنوان الثنى أو الجذع اسم للحيوان بلحاظ بلوغه سنّا خاصا فالاصل يقضي الاكتفاء بالأوّل، و ذلك للعلم بوجوب الهدى البالغ حدا من الزمان و هو سنة مثلا، أما انه هل يعتبر فيه خصوصية اخرى و هي إكمال سنة اخرى أو لا؟ و الأصل البراءة من هذه الخصوصية.

و بعبارة اخرى: انه بأدلة التحديد نعلم بالتضييق في متعلق الحكم من حيث الزمان بالمقدار الأقل كسنة- مثلا- و عدم اجزاء ما دونه، اما التضييق زائدا على ذلك فهو مجهول فينفى بالبراءة.

و أما ان كان اسما بلحاظ حالة خاصة واقعية من حالاته و خصوصية من خصوصياته المتبدلة، فدار أمرها بين خصوصيتين متباينتين- كما هو الظاهر- فالأصل يقضي بعدم الاكتفاء إلا بالأكثر للشك عند تحقق السنة في تحقق تلك الخصوصية الواقعية المستلزمة للتسمية، و مقتضى الاستصحاب عدم تحققها.

(۳۶۴) فی «المدارک «۱»»: «هذا الحکم مجمع علیه بین العلماء».

و قد ورد بذلک روایتان «۲» نبویتان لکنهما ضعیفتا السند، فالمهم فی مدرک

---

(۱)- العاملی، السید محمد: مدارک الاحکام، ج ۸: ص ۳۰، ط مؤسسهٔ آل البیت علیهم السّلام.

(۲)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۰/ باب ۲۱: من ابواب الذبح، ح ۳.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۳۵۷

فلا یجزی العوراء، و لا العرجاء البیّن عرجها (۳۶۵)، و لا التی انکسر قرنها الداخل (۳۶۶).

هذا الحکم هو روایهٔ علی بن جعفر «۱» انه سأل أخاه موسی بن جعفر علیهما السّلام عن الرجل یشتری الأضحیهٔ عوراء فلا یعلم إلا بعد شرائها هل تجزی عنه؟ قال:

«نعم، إلا ان یکون هدیا واجبا، فانه لا یجوز ان یکون ناقصا». فإن إطلاق قوله:

«لا یجوز ان یکون ناقصا» یدل علی اعتبار التمامیهٔ فی الهدی الواجب. و المراد به هو النقصان العرفی و هو نقصان ظاهر الحیوان بحیث یعد عند العرف ناقصا، فلا یشمل المرض او النقص الداخلی الذی لا یضر بمظهر الحیوان جزء و صفهٔ، و علیه فیکون العور مانعا مطلقا سواء کان بانخساف العین أم ببیاض فیها لانه نقص مطلقا.

و بالجملهٔ، کل ما یعد ناقصا بنظر العرف لا یکون مجزیا.

---

(۳۶۵) لان العرج نقص و لا فرق بین البیّن المفسر بالمتفاحش و غیره لانه نقص مطلقا. نعم، ورد التقیید بالبیّن فی احد النبویین و لکن عرفت ضعف سنده.

(۳۶۶) دون الخارج لانه یعدّ من الزوائد نظیر الظفر الطویل فلا یکون عدمه نقصا، هذا مع ورود النص فیه بالخصوص و هو روایهٔ جمیل، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام:

«فی الأضحیهٔ یکسر قرنها، قال: ان کان القرن الداخل صحیحا فهو یجزی «۲»».

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۰/ باب ۲۱: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۲۲: من أبواب الذبح، ح ۱.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۳۵۸

و لا المقطوعهٔ الاذن (۳۶۷). و لا الخصی من الفحول (۳۶۸). و لا المهزولهٔ، و هی التی لیس علی کلیتیها شحم (۳۶۹).

---

(۳۶۷) لأنه نقص عرفا، فتشمله روایهٔ علی بن جعفر. هذا مع روایهٔ محمد بن ابی نصر، باسناد له عن أحدهما علیهما السّلام، قال: «سئل عن الاضاحی اذا کانت الاذن مشقوقهٔ او مثقوبهٔ بسمهٔ، فقال: ما لم یکن منها مقطوعا فلا بأس «۱»».

و أما مشقوقهٔ الاذن، فمقتضی روایهٔ البزنطی اجزائها، لکن روایهٔ الحلبی، قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الضحیهٔ تکون الاذن مشقوقهٔ، فقال: «ان کان شقها و سما فلا بأس، و إن کان شقا فلا یصلح «۲»» ظاهرهٔ فی تقیید المشقوق المجزی بما کان لأجل الوسم، و لکن الانصاف ان ظهور «لا یصلح» فی التحریم غیر مسلّم.

(۳۶۸) و هو المسلول الخصیهٔ- کما فی «المدارک «۳»»- و یدل علی عدم اجزائه مضافا الی روایهٔ علی بن جعفر لانه نقص، روایهٔ عبد الرحمن بن الحجاج، قال:

«سألت أبا ابراهيم عليه السّلام عن الرجل يشترى الهدى فلما ذبحه اذا هو خصى مجبوب و لم يكن يعلم ان الخصى لا يجزى فى الهدى هل يجزيه أم يعيده؟ قال: لا يجزيه الا ان يكون لا قوة به عليه «۴»».

(۳۶۹) لرواية الحلبى، عن ابى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «اذا اشترى الرجل البدنة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۳: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۳۳، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۲: من ابواب الذبح، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۵۹

و لو اشتراها على أنها مهزولة فخرجت كذلك لم تجزه (۳۷۰).

مهزولة فوجدها سمينة فقد اجزأت عنه و ان اشتراها مهزولة فانها لا تجزى عنه «۱»».

و أما المراد بالمهزولة، فقد فسرت- كما فى المتن- بانها التى ليس على كليتيها شحم. و هو وارد فى رواية الفضل «۲» لكنها مضمرة و ضعيفة السند، و ادعى عمل المشهور بها و هو غير جابر بنظرنا.

اذن، فالمرجع فى تحديد الهزال هو العرف، و لعله هو ان تكون الشاة دون الحد المتوسط المتعارف من الشكل.

و عليه، فيكون الهزال نقصا مشمولا للرواية العامة.

---

(۳۷۰) ما فى المتن مضمون رواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام- فى حديث- قال: «و ان اشترى اضحية و هو ينوى أنها سمينة فخرجت مهزولة اجزأت عنه، و ان نواها مهزولة فخرجت سمينة اجزأت عنه، و ان نواها مهزولة فخرجت مهزولة لم يجز عنه «۳»»

و نحوها رواية منصور «۴» و موضوعها الهدى.

و قد استظهر بعض الفقهاء «۵» ان المراد من الوجدان هو الوجدان بعد الذبح و أنه حكم على خلاف القاعدة.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۶ من أبواب الذبح، ح ۵.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۲.

(۵)- هو صاحب المدارك رحمه اللّه (- مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۳۵).

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۶۰

و لو خرجت سمينة أجزأته، و كذا لو اشتراها على أنها سمينة فخرجت مهزولة. و لو اشتراها على أنها تامة فبانت ناقصة لم يجزه (۳۷۱).

لكن يبعّد ذلك ان ذبح السمينة بما هى مهزولة لا يمكن ان يقصد به القربة إلا بنحو التشريع المحرم لعدم مشروعيته فى نفسه. فكيف يتحقق به الاجزاء مع اعتبار قصد القربة فيه؟

و الذى نراه ان المقصود من الوجدان هو الوجدان بعد الشراء و قبل الذبح، اذ هو ظاهر الرواية، فيكون حكما على طبق القاعدة بالنسبة الى ما اذا نواها مهزولة فبانت سمينة و على خلافها بالنسبة الى ما اذا نواها سمينة فبانت مهزولة.

يبقى شيء و هو: انه لو كان المراد هو الوجدان قبل الذبح فلا يحتاج ذلك بالنسبة الى أولى الصورتين الى بيان لوضوح الاجزاء.

و الجواب: أنه يمكن ان يكون منشؤه أحد وجهين:

أحدهما: هو تخيل لزوم قصد السمينة حال الشراء و المعاملة و فى مقام دفع المال لكى لا تحصل له حالة البخل عن ذلك، فالبيان لدفع هذا الخيال و ان المعتبر هو السمن حال الذبح.

و الآخر: هو تخيل بطلان المعاملة فلا تجزى لعدم كونها مملوكة له. فكان البيان لدفع هذا التخيل و ان الشاة ملكه فتجزى. فتدبر.

---

(۳۷۱) هذا الحكم هو مقتضى اعتبار عدم النقصان الذى هو مفاد رواية على بن جعفر المتقدمة، إلا أن فى المقام رواية تدلّ على التفصيل بين نقد الثمن و عدمه

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۶۱

و المستحب أن تكون سمينة، تنظر فى سواد و تبرك فى سواد و بالاجزاء فى الأوّل دون الثانى و هى رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «من اشترى هديا و لم يعلم ان به عيبا حتى نقد ثمنه ثم علم فقد تم «۱»». و أصرح منها فى التفصيل رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل يشترى هديا فكان به عيب عور أو غيره. فقال: «إن كان نقد ثمنه فقد أجزأ عنه و ان لم يكن نقد ثمنه رده و اشترى غيره «۲»».

و لكن رواها الشيخ رحمه اللّه «۳» بحذف: «فقد أجزأ عنه و ان لم يكن نقد ثمنه» فتكون معارضة لرواية الحلبى. و حملها فى «التهذيب» على صورة ما اذا علم العيب قبل نقد الثمن ثم نقد الثمن بعد ذلك.

و الذى يهوّن الخطب ما قيل من عدم العمل برواية الحلبى من قبل الاكثر حتى الشيخ رحمه اللّه فى باقى كتبه مما يوجب الاطمئنان بسقوطها عن الحجية و لا تصل النوبة الى الجمع و حلّ التعارض.

و إن كان الأصل و الاعتبار يساعد على كون رواية معاوية بالنحو الأول لا برواية الشيخ لعدم انتظام المعنى فى نفسه على رواية الشيخ رحمه اللّه، فتأمل تعرف.

و لو سلمنا حجية الرواية، فحمل رواية معاوية- على رواية الشيخ رحمه اللّه- على الاستحباب حسن، كما فى «الاستبصار».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۴: من أبواب الذبح، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الاستبصار، ج ۲: ص ۲۶۹/ باب ۱۸۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۶۲

تمشى فى مثله (۳۷۲)، أى يكون لها ظلّ تمشى فيه. و قيل: أن يكون هذه المواضع منها سودا، و أن تكون مما عرّف به (۳۷۳).

---

(۳۷۲) ل:

رواية عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يضحى بكبش أقرن فحل ينظر فى سواد و يمشى فى سواد «۱»».

و رواية معاوية بن عمار- فى حديث- قال: «قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: اشتر فحلا سمينا للمتعة ... «۲»» و غيرهما.

و قد وقع الكلام فى تفسير: «تنظر فى سواد و يمشى فى سواد و تبرك فى سواد» و المنقول فيه معان ثلاثة:

الأول: ان يكون لها ظلّ كبير تمشى فيه و تنظر فيه و تبرك فيه كناية عن كثرة السمنة.

الثانى: ان تكون هذه المواضع منها سوداء.

الثالث: ان تكون حياتها دائما فى الزرع. كناية عن كثرة السمنة- أيضا.

و الأمر سهل بعد كونه مستحبا.

(۳۷۳) لرواية البزنطى: «... قال: لا يضحى إلا بما قد عرف به «۳»».

و نحوها رواية ابى بصير «۴» المحمولتين على الاستحباب، لرواية سعيد بن

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۳: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۱۲: من ابواب الذبح، ح ۷.

(۳)- المصدر/ باب ۱۷: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۲.

و أفضل الهدى من البدن (۳۷۴)، و البقر الاناث. و من الضأن و المعز الـذكران، و أن ينحر الابل قائمة (۳۷۵)، قد ربطت بين الخف و الركبة، و يطعنها من الجانب الأيمن، و أن يدعو اللّه تعالى عند الذبح (۳۷۶).

يسار، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عمن اشترى شاة لم يعرّف بها، قال: «لا بأس بها عرّف أم لم يعرّف «۱»».

و قيل: انه يكتفى بقول البائع فى ذلك، لرواية سعيد بن يسار، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إنا نشترى الغنم بمنى و لسنا ندرى عرّف بها أم لا؟ فقال: إنهم لا يكذبون لا عليك ضح بها «۲»».

---

(۳۷۴) يـدل عليه روايـة معاويـة بن عمار، قال: قال أبو عبـد اللّه عليه السّـلام: «أفضل البدن ذوات الارحام من الإبل و البقر و قد تجزى الذكورة من البدن و الضحايا من الغنم الفحولة «۳»». و غيرها.

(۳۷۵) لرواية عبد اللّه بن سنان، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى قول اللّه عز و جل: و فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْها صَوافَّ، قال: «ذلك حين تصف للنحر يربط يديها ما بين الخف الى الركبة. و وجوب جنوبها اذا وقعت على الارض «۴»». و غيرها.

(۳۷۶) لرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «اذا اشتريت هديك

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۷: من ابواب الذبح، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- المصدر/ باب ۹: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۴)- المصدر/ باب ۳۵: من ابواب الذبح، ح ۱.

و يترك يده مع يد الذابح. و أفضل منه أن يتولى الذبح بنفسه إذا أحسن.

و يستحب أن يقسمه أثلاثا، يأكل ثلثه، و يتصدق بثلثه، و يهدى ثلثه، و قيل: يجب الأكل منه، و هو الاظهر (۳۷۷)، و يكره: التضحية بالجاموس، و بالثور، و بالموجوء.

فاستقبل به القبلة و انحره او اذبحه و قل: وجهت وجهى للذى فطر ... «۱»»، و مثلها روايـة ابن أبى عمير و ظاهر الأمر فيهما للوجوب لو لا عدم القول به. فالتفت.

(۳۷۷) اختلفت كلمات الاصحاب قدّس سرّه فی هذه المسألة و تحقيق الكلام فی هذه المسألة يكون بالكلام فی جهات:

الأولی: فی ثبوت التقسيم الثلاثی المذكور فی المتن.

الثانية: فی وجوب الأكل و التصدق.

الثالثة: انه علی تقدير وجوب التصدق، فلو أتلفه فهل يثبت فی حقه الضمان أو لا؟.

الرابعة: فی مصرف الصدقة.

أما الجهة الاولی:

فتحقيقها انه لم يرد ذكر للتقسيم المزبور فی النصوص و ليس له عين و لا أثر إلا فی روايتين:

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۳۷: من ابواب الذبح، ح ۱.

....

إحداهما: تتضـمن أصل التقسـيم من دون تعرض للثلث و هی ما رواه الصدوق عن علی عليه السّلام فی خطبة له فی الأضحی، قال: «و اذا ضحيتم فكلوا و أطعموا و اهدوا و احمدوا اللّه علی ما رزقكم من بهيمة الانعام «۱»».

و الثانية: رواية العقرقوفی، قال: قلت لأبی عبد اللّه عليه السّـلام: «سـقت فی العمرة بدنة فأين انحرها؟ قال: بمكة، قلت: أی شـیء اعطی منها؟ قال: كل ثلثا و اهد ثلثا و تصدق بثلث «۲»».

و لكن الاولی موضوعها الاضـحية و الثانيـة موضوعها هـدی العمرة، فلا تصـلحان لرفع اليـد عن ظهور الآية الكريمة فی عدم التثليث و الروايات المطلقـة. و لو سـلّم ان ظاهرهما البـدوی كان ما يعم الهـدی، فلا بد من تخصـيصه بالاضـحية او غير ذلك لظهور انها ليسـت واردة فی مقـام بيـان حكم تعبـدی لم يبيّن فی القرآن، كما أنها ليست فی مقام تفسـير الآيـة تعبـدا، فتحمل علی غير مورد الآيـة لعـدم تعرض للتقسيم المذكور فی الآية.

و جملـة القول: لا دليل علی التقسـيم المذكور، فالمرجع هو الآية الكريمة و هی تتضـمن الأمر بالأكل و اطعام البائس الفقير او القانع و المعتر.

و عليه، فيقع الكلام فی وجوب الأكل- و هو الجهة الثانية:

من الكلام- فنقول: انه قد يدعی وجوبه كما فی المتن باعتبار الأمر به فی الآية و هو ظاهر فی الوجوب.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۰: من ابواب الذبح، ح ۲۳.

(۲)- المصدر، ح ۱۸.

....

و تنـدفع هـذه الدعوی: بان الأمر هاهنا فی مقام توهم الحظر، إذ كان الهدی محرّما فی الجاهلية علی الحاج- كما حكی عن «الكشاف «۱»»- فلا ظهور له فی الوجوب بل فی الترخيص نظير: إِذا حَلَلْتُمْ فَاصْطادُوا. و لو لم نقل بانه فی مقام توهم الحظر فهو غير ظاهر فی الوجوب- أيضـا- باعتبـار ان الهـدی يلحظ فيه انه للفقراء، فقـد تأبی النفوس المسـتعلية عن الاقـدام علی الأكل منه تعففا عن مشاركة الفقراء، و الأمر فی مثل هذا المقام لا ظهور له فی الوجوب بل هو ظاهر فی عدم المنع عن مشاركة الفقراء فی مأكلهم.

و بالجملة، لا ظهور للأمر بالأكل فى الآية الكريمة فى وجوبه و يؤيده ما ورد فى بعض النصوص «۲» من حكاية للأكل عن النبى صلّى اللّه عليه و آله من دون تعرض الى ان المسلمين تابعوه على ذلك مما يظهر انه لم يكن بواجب.

و أما اطعام البائس الفقير، فهو واجب لظهور الأمر به فى الوجوب بل ظهور كون الهدى هديا للّه فى سبيله فى ذلك، و ليس المراد بالاطعام الطبخ لهم بل يكفى اعطاؤهم اللحم و هم يطبخونه و يأكلونه أو يتصرفون به كيفما يشاءون.

و أما الجهة الثالثة:

فالضمان و عدمه يدوران مدار تحقيق ان الهدى بذبحه يتعين للفقراء بحيث يكون ما لهم، أو انه يملكه الذابح و لكن يجب عليه تكليفا صرفه على الفقراء؟

فعلى الأول يضمن باتلافه دون الثانى، و المستفاد من النصوص الكثيرة فى

---

(۱)- الزمخشرى، محمود بن عمر: الكشاف، ج ۳: ص ۱۵۳/ سورة الحج، الآية ۲۸.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۸/ باب ۲: من ابواب الذبح، ح ۴.

أيضا نفس المصدر، ج ۱۰/ باب ۴۰: من ابواب الذبح، ح ۲- ۱۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۶۷

[الثالث: فى البدل]

الثالث: فى البدل من فقد الهدى و وجد ثمنه، قيل: يخلفه عند من يشتريه طول ذى الحجة، و قيل: ينتقل فرضه إلى الصوم، و هو الأشبه (۳۷۸).

الابواب المتشتّتة هو الأوّل.

و عليه، فيثبت الضمان مع الاتلاف.

و أما الجهة الرابعة:

فالظاهر ان مصرف الهدى هو الفقير بقول مطلق لظهور ذكر القانع و المعتر فى آية و ذكر البائس الفقير فى اخرى فى ان الموضوع هو الجامع و هؤلاء مصاديقه. و قد ورد فى الروايات تفسير القانع و المعتر، فراجع «۱».

---

(۳۷۸) ذهب المشهور الى القول الأول. و حكى عن ابن ادريس «۲» انه ذهب الى لزوم الصوم و وافقه المصنف فى المتن. و البحث فى المسألة تارة: بلحاظ القاعدة- اعنى: الحكم الذى تتكفله الآية الكريمة-. و اخرى: بلحاظ الدليل الخاص.

أما القاعدة: فقد يتخيل ان الوجدان أعم من وجدان العين و وجدان ثمنها، إذ ليس المراد ملكية العين. و إلا لزم صدق عدم الوجدان إذا كانت العين موجودة قبل ان يشتريها اذا كان لديه ثمنها.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۰: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- ابن إدريس الحلّى، أبى جعفر محمد: السرائر، ج ۱: صص ۵۹۲- ۵۹۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۶۸

....

و فيه: أن المراد من الوجدان هو التمكن العرفى من تحصيل الهدى فى ظرف الذبح- و هو الثلاثة أيام أو الأربعة على ما تقدم- و هو

يصدق مع ملكية العين أو وجدان ثمنها مع وجود العين و تمكنه من شرائها، أما وجدانه ثمن العين و عدم وجودها فى هذه الأيام فلا يصدق انه واجد للهدى و متمكن منه عرفا.

و عليه، فما نحن فيه موضوع لوجوب الصوم بمقتضى الآية الشريفة.

و أما الدليل الخاص: فقد وردت روايتان تدلان على ما ذهب إليه المشهور.

احداهما: رواية حريز، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى متمتع يجد الثمن و لا يجد الغنم، قال: «يخلف الثمن عند بعض أهل مكة و يأمر من يشترى له و يذبح عنه و هو يجزى عنه فان مضى ذو الحجة أخّر ذلك الى قابل من ذى الحجة «۱»».

و الاخرى: رواية البزنطى، عن النضر بن قرواش، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل تمتع بالعمرة الى الحج فوجب عليه النسك فطلبه فلم يجده و هو مؤسر حسن الحال و هو يضعف عن الصيام فما ينبغى له أن يصنع؟

قال: يدفع ثمن النسك الى من يذبحه بمكة ان كان يريد المضى الى أهله و ليذبح عنه فى ذى الحجة. فقلت: فانه دفعه الى من يذبح عنه فلم يصب فى ذى الحجة نسكا و أصابه بعد ذلك. قال: لا يذبح عنه إلا فى ذى الحجة و لو أخّره الى قابل «۲»».

و لكن فى الرواية الثانية خدشتان:

أحدهما: من جهة سندها لضعف النضر بن قرواش.

و الاخرى: من جهة دلالتها، إذ فرض فى موضوعها الضعف عن الصيام

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۴: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۶۹

....

فيصير من قبيل فاقد الطهورين.

و قد تقضى عن كلتا الخدشتين: بان المشهور عمل بها، فهو يجبر ضعف سندها، كما يكشف عن فهمهم عدم الخصوصية للضعف عن الصيام.

هذا، مع ان الرواية للبزنطى و هو من أصحاب الاجماع الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما صحّ عنهم- كما عن الكشى «۱»-.

و لكن كل ذلك لا ينفع فى رفع الاشكال، لعدم الجزم بعمل المشهور بها بعد وجود الرواية الاولى التامة السند، مع ان عملهم لا يجبر الضعف بنظرنا و لا يجدى فى الغاء الخصوصية، إذ لا حجية لفهمهم ما لم يصل الى حد القطع.

و أما رواية البزنطى له: فلم يعلم ما المراد من تصحيح ما صح عنه، فلعل المراد- كما قيل «۲»- الاجماع على صحته و وثاقته لا صحة روايته و لو كان ينقل عن غير ثقة أو مجهول.

و بالجملة، ففى الرواية الاولى كفاية. و لكن قد يتوهم معارضتها برواية أبى بصير، عن أحدهما عليهما السّلام، قال: «سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدى حتى اذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة أ يذبح أو يصوم؟ قال: بل يصوم، فان أيام الذبح قد مضت «۳»»، و قد حملت على ما اذا كان قد صام الثلاثة أيام، كما تشهد به بعض النصوص.

و لكنه لا داعى الى هذا التكلف، بل موضوعها يغاير موضوع رواية حريز، فان موضوعها من لم يتمكن من الهدى فى وقت الذبح، و وجد ثمنه بعد مضيّها.

---

(۱)- الكشى.

(۲)- و هو السيد الخوئى فى مقدمة رجاله (ج ۱: ص ۷۴، الطبعة الاولى).

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۴: من ابواب الذبح، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۷۰

و اذا فقدهما صام عشرة أيام (۳۷۹).

و أما رواية حريز، فموضوعها من كان واجدا لثمن الهدى فى أيام الذبح، فلزوم الصوم فى مورد رواية أبى بصير لا ينافى لزوم الاستنابة فى الذبح فى مورد رواية حريز، إذ هما موضوعان متغايران. فتدبر.

---

(۳۷۹) للآية الكريمة: فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ.

و يتحقق عدم الوجدان بفقدان العين او الثمن و عدم تمكنه عرفا من الاستدانة أو بيع ما يزيد عن حاجته من دون حرج و عسر. و لو تمكن من بيع ما يزيد عن حاجته بثمن أقل من ثمن المثل. قيل «۱»: يسقط عنه وجوب الهدى و يلزمه الصوم لأنه ضرر منفى بقاعدة نفى الضرر.

و قد ورد النص «۲» بلزوم ذلك فى خصوص الوضوء، فلا يتعدى عنه الى غيره.

و لكن التحقيق: انه ان كان بيعه بأقل من ثمن المثل مضرا بحاله و حرجا عليه سقط عنه الهدى و وجب عليه الصوم لصدق عدم الوجدان فى حقه. و ان لم يكن مضرا بحاله لم يثبت فى حقه الصوم، إذ قاعدة نفى الضرر انما تنفى- على تقدير تطبيقها- وجوب الهدى و لكنها لا تثبت وجوب الصوم، بل هو دائر مدار تحقق موضوعه، و موضوعه عدم الوجدان و هو غير صادق فى الفرض.

---

(۱)- الحلّى، الحسن بن يوسف: منتهى المطلب، ج ۲: ص ۷۳۷.

(۲)- وسائل الشيعة/ باب ۲۶: من ابواب التيمم، ح ۲- ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۷۱

ثلاثة فى الحج متواليات [متتابعات، خ ل] يوما قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفة (۳۸۰).

و حيث يعلم بلزوم شيء عليه يثبت عليه الهدى لا الصوم لعدم تحقق موضوعه.

و من هنا تعرف ان الحكم الوارد فى باب الوضوء حكم على طبق القاعدة، إذ موضوع التيمم عدم وجدان الماء و هو غير صادق مع تمكنه من الشراء و لو بمال كثير إذا لم يستلزم اضراره بحاله.

---

(۳۸۰) المراد من كون الثلاثة فى الحج أنها فى ذى الحجة لا أثناء عمل الحج، كما يستفاد من النصوص المتعددة، كرواية رفاعة بن موسى قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المتمتع لا يجد الهدى قال: يصوم قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفة. قلت: «فانه قدم يوم التروية قال: يصوم ثلاثة أيام بعد التشريق قلت: لم يقم عليه جماله. قال: يصوم يوم الحصبة و بعده يومين قال: قلت: و ما الحصبة؟ قال: يوم نفره، قلت: يصوم و هو مسافر؟ قال: نعم أ ليس هو يوم عرفة مسافرا، إنا أهل بيت نقول ذلك لقول اللّه عز و جل: فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ يقول: فى ذى الحجة «۱»».

و أما اعتبار التوالى، فهو ظاهر بعض النصوص، ك:

رواية رفاعة المتقدمة، فانه ظاهر قوله: «يومين بعده».

و رواية العيص بن القاسم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن متمتع

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۶: من ابواب الذبح، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۷۲

....

يدخل يوم التروية و ليس معه هدى، قال: فلا يصوم ذلك اليوم و لا يوم عرفة و يتسحر ليلة الحصبة فيصبح صائما و هو يوم النفر و يصوم يومين بعده «۱»»، فان ظاهر النهى عن صيام يومين قبل العيد لأجل انتفاء الموالاة.

و صريح اخرى، كرواية اسحاق بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «لا تصوم الثلاثة الايام متفرقة «۲»»، و رواية عبد الرحمن بن الحجاج الآتية «۳».

و أما صوم هذه الثلاثة فى اليوم السابع و الثامن و التاسع، فقد وردت به النصوص المتعددة، كرواية رفاعة المتقدمة.

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبى الحسن عليه السّلام، قال: «سأله عباد البصرى عن متمتع لم يكن معه هدى قال: يصوم ثلاثة أيام قبل التروية بيوم و يوم التروية و يوم عرفة، قال: فان فاته صوم هذه الأيام فقال: لا يصوم يوم التروية و لا يوم عرفة و لكن يصوم ثلاثة أيام متتابعات بعد أيام التشريق «۴»»، و غيرها.

و رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن متمتع لم يجد هديا، قال: يصوم ثلاثة أيام فى الحج يوما قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفة. قال: قلت: فان فاته ذلك. قال: يتسحر ليلة الحصبة و يصوم ذلك اليوم و يومين بعده، قلت: فان لم يقم عليه جماله أ يصومها فى الطريق؟ قال: ان شاء صامها فى الطريق و إن شاء إذا رجع الى أهله «۵»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۶: من ابواب الذبح، ح ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۵۲: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۵۱: من ابواب الذبح، ح ۴.

(۴)- المصدر، ح ۴.

(۵)- المصدر/ باب ۴۶: من ابواب الذبح، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۷۳

و لو لم يتفق اقتصر على التروية و عرفة، ثم صام الثالث بعد النفر (۳۸۱).

و قد استشكل فى ذلك: بانه لا معنى للبدل قبل تحقق الخطاب بالمبدل مع أن الآية ظاهرة فى كون الموضوع عدم الوجدان عند إرادة الذبح.

و فيه: انه بعد ورود النصوص بجواز ذلك لا مجال لهذا الاشكال. و لا ينافى ما ورد فى النصوص ما تتكفله الآية من ان الموضوع عدم الوجدان عند الذبح، إذ ذلك لا يلازم كون الصوم عند ذلك، و لا ظهور للنصوص فى كون الموضوع هو عدم الوجدان فى حال الصوم. بل عدم الوجدان فى وقت الذبح موضوع للصوم قبل ذلك. فتدبّر.

---

(۳۸۱) هذا الحكم مشهور بين الاصحاب- كما فى «المدارك «۱»»- و هو غير تام بلحاظ اعتبار التوالى فى الثلاثة الذى عرفت دلالة النصوص عليه.

و لكن استدل عليه بقيام الدليل الخاص على جواز الفصل بين اليومين و الثالث بالصيد و أيام التشريق و هو روايتان:

احداهما: رواية عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فيمن صام يوم التروية و يوم عرفة، قال: يجزيه أن يصوم يوما آخر «۲»».

و الاخرى: روايـة يحيى الأزرق، عن أبى الحسن عليه السّـلام، قال: «سألته عن رجل قـدم يوم التروية متمتعا و ليس له هدى فصام يوم التروية و يوم عرفة، قال:

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۵۰، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۵۲: من ابواب الذبح، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۷۴

....

يصوم يوما آخر بعد أيام التشريق «۱»».

و لكن فى سندها ضعف ادعى جبره بعمل المشهور. و بذلك رفعت اليد عما ظاهره النهى عن صوم هذين اليومين قبل العيد، كروايتى العيص و عبد الرحمن بن الحجاج المتقدمتين فى التعليقة السابقة.

و لكن الإنصـاف انهمـا غير دالـتين على اجزاء الصـوم إلاـ فى مـورد الجهـل، لاـن ظـاهر السـؤال فيهمـا هـو السـؤال عن الصـوم الواقع (المتحقق) فهو سؤال عن حكم الجاهـل بـالموضوع كمن لاـ يعلم ان اليوم يوم ترويـة و تخيـل انه اليوم السـابع او الجاهـل بالحكم. إذ العالم بالحكم لا يسأل.

و عليه، فهما لا تـدلان على مشـروعية الصوم للملتفت ابتـداء. و لا تنافيان ظهور ما دل على النهى و التحريم، بل تـدلان على انه لو وقع الصوم جهلا صـح و أجزأ. فالروايتان مضافا الى ضـعف سـندهما ضـعيفتا الدلالة على المدعى. و عليه فما هما ظاهرتان فيه لم يأخذ به المشهور.

و بالجملة، ما هما ظاهرتان فيه لم ينجبر بعمل المشهور و ما انجبر بعمل المشهور ليس ظاهرهما. فتدبر.

ثم إنه لو جـاز الفصـل بالعيـد. فهـل يجوز الفصـل بيوم عرفـة نظرا الى ما دلّ على النهى عن الصوم فيه لكونه يوم دعاء؟ الظاهر العـدم لاختصاص الدليل- على تقدير تماميته- بالفصل بالعيد. فلا يشمل الفصل بيوم عرفة، فيندرج تحت عموم اعتبار الموالاة.

ثم إنه هـل يسوغ الفصـل للمرض بحيث لا يجب عليه الاستئناف بعـد زواله، أو لا يسوغ؟ قـد يـدعى تسويغه تمسـكا بعموم: «هـذا مما غلب اللّه عليه و ليس على

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۵۳: من ابواب الذبح، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۷۵

و لو فاته يوم التروية، أخّره الى بعد النفر (۳۸۲). و يجوز تقديمها من أول ذى الحجة، بعد أن تلبس بالمتعة (۳۸۳).

ما غلب اللّه عز و جل عليه شيء» الوارد فى ذيل الحكم بعدم الاستئناف لمن عليه شهران متتابعان فصام خمسة و عشرين يوما و مرض.

و لكن التمسك بعموم التعليل يستلزم تأسيس فقه جديد و لأجل ذلك لا بد من الاقتصار فيه على موارد تطبيقه لا غير، إذ يكون مما يرد علمه الى أهله. كما اشرنا الى ذلك فى ما تقدم، فراجع.

---

(۳۸۲) ظاهر النصوص المتقدمة جواز الصوم يوم النفر و هو يوم الثالث عشر المعبّر عنه بيوم الحصبة. و يتعين الالتزام به. و الجمع بينه و بين ما دل على عـدم جواز الصوم أيام التشـريق هو ان النهى عن صومها مختص بمن كان فى منى، فمن يخرج منها و لو فى اثناء اليوم يمكن ان يكون الصوم فى حقه مشروعا و هو مدلول هذه النصوص.

و عليه، فلا وجه لما حكى عن الشيخ رحمه اللّه «۱» من أن ليلة الحصبة هى ليلة الرابع عشر. إذ هو خلاف ظاهر النصوص، فانها ظاهرة

فى أنها ليلة الثالث عشر. فلاحظ.

(۳۸۳) لرواية زرارة، عن أحدهما عليهما السّلام، أنه قال: «من لم يجد هديا و أحب أن

---

(۱)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: المبسوط، ج ۱: صص ۳۸۰- ۳۷۰ الظاهر أن هذه النسبة لا تطابق الواقع و لم نجد لفظة (ليلة) فى العبارة.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۷۶

و يجوز صومها طول ذى الحجة (۳۸۴).

يقدّم الثلاثة الايام فى أول العشر فلا بأس «۱»»، و لإطلاق الآية الكريمة بضميمة ما ورد من النصوص «۲» فى تفسيرها بذى الحجة.

و قد استشكل فى الاتيان بها قبل التلبس بالحج باعتبار انها مبدل عن الهدى و هو لا يجب قبل الحج، فلا معنى للاتيان ببدله قبل سبب الوجوب.

أقول: الذى يظهر من الآية الكريمة بدوا لزوم وقوعها فى الحج و لكن فسرتها النصوص بإرادة ذى الحجة لا نفس الحج من قوله: «فى الحج». و مقتضى اطلاق النصوص جواز الاتيان بها قبل التلبس بالحج. نعم، لا يجوز الاتيان بها قبل التلبس بالمتعة لأن ظاهر الآية ان الهدى انما يجب بعد التلبس بالمتعة لتعليق وجوبه على التمتع.

و عليه، فلا معنى للاتيان بالبدل قبل تحقق سبب وجوب المبدل منه. و هذا المعنى لا يتنافى مع صريح النصوص، بل يقيد اطلاقها لو كان.

---

(۳۸۴) هذا قول علمائنا- كما فى «المدارك «۳»». و يدلّ عليه الآية الكريمة بضميمة ما ورد فى تفسيرها بذى الحجة، كما يدلّ عليه رواية زرارة، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، انه قال: «من لم يجد ثمن الهدى فأحب ان يصوم الثلاثة الايام فى العشر الأواخر فلا بأس بذلك «۴»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۶: من ابواب الذبح، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۵۳، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۶: من ابواب الذبح، ح ۱۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۷۷

و لو صام يومين و أفطر الثالث لم يجزه (۳۸۵) و استأنف، الا أن يكون ذلك هو العيد، فيأتى بالثالث بعد النفر و لا يصح صوم هذه الثلاثة الا فى ذى الحجة، بعد التلبس بالمتعة. و لو خرج ذو الحجة و لم يصمها، تعين الهدى (۳۸۶).

---

(۳۸۵) لما دل على لزوم التتابع مما تقدم. و قد عرفت الكلام فيما اذا كان الثالث العيد، فلا نعيد.

(۳۸۶) هذا قول علمائنا- كما فى «المدارك «۱»».

و تحقيق الكلام فيه: ان مقتضى القاعدة هو سقوط كل من الصوم و الهدى بخروج ذى الحجة.

أما الصوم، فلأن زمانه ذو الحجة، فاذا فات، فات الصوم نظير كل موقت.

و أما الهدى، فلأن موضوعه الواجد فى الايام معينة و المفروض انه لم يكن واجدا.

و أما بحسب النصوص الخاصهٔ، فقد ادعى دلالهٔ بعض النصوص على ثبوت الهدى عليه و سقوط الصوم ك:

روايهٔ منصور بن حازم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «من لم يصم فى ذى الحجهٔ حتى يهل هلال المحرم فعليه دم شاهٔ و ليس له صوم و يذبحه بمنى «۲»».

و روايهٔ الحلبى، قال: «سئل ابو عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى ان يصوم الثلاثهٔ الايام التى على المتمتع اذا لم يجد الهدى حتى يقدم أهله قال: يبعث بدم «۳»».

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۵۵، ط مؤسسهٔ آل البيت عليهم السّلام.

(۲)- وسائل الشيعهٔ، ج ۱۰/ باب ۴۷: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۷۸

....

كما ادعى أن ظاهر بعض النصوص جواز الصوم بعد ذى الحجهٔ، كروايهٔ معاويهٔ بن عمار، قال: حدثنى العبد صالح عليه السّلام، قال: «سألته عن المتمتع ليس له اضحيهٔ وفاته الصوم حتى يخرج و ليس له مقام، قال: يصوم ثلاثهٔ ايام فى الطريق إن شاء و ان شاء صام عشرهٔ فى أهله «۱»»، بضميمهٔ ان الغالب كون الوصول الى بلده بعد ذى الحجهٔ. و بذلك حملت الروايات السابقهٔ على إرادهٔ الكفارهٔ بلحاظ لزوم الفوريهٔ بنحو تعدد المطلوب.

و عليه، فيجب عليه الصوم و الكفارهٔ. و بناء على ظهور السابق فى الهدى جمع بينهما بالتخيير و انه يلزمه أحد الأمرين من الهدى و الصوم، بإلغاء خصوصيهٔ التعيين من كل منهما.

و الحق: أن روايهٔ منصور ظاهرهٔ فى إرادهٔ الكفارهٔ لتعارف التعبير بذلك فى موارد الكفارات، و لأن الهدى لا يتعين بالشاهٔ، فلا وجه لتخصيصه بالذكر. و أما الأمر بذبحه بمنى، فهو غير ظاهر فى إرادهٔ الهدى، إذ كفارهٔ افعال الحج تذبح بمنى فى قبال كفارهٔ اعمال العمرهٔ فانها تذبح بمكهٔ.

كما أنها ظاهرهٔ فى عدم الصوم و سقوطه عنه.

و أما روايهٔ معاويهٔ و نحوها، فدلالتها على مشروعيهٔ الصوم بعد ذى الحجهٔ تتوقف على مقدمتين:

احداهما: ان لا يكون فى اطراف مكهٔ و المدينهٔ من يعمل برأى الامام عليه السّلام، و لو بنحو الموجبهٔ الجزئيهٔ.

و الاخرى: ان يكون قطع المسافهٔ بين مكهٔ و العراق مركز الشيعهٔ، أو غيره من مراكزهم يحتاج الى انتهاء ذى الحجهٔ.

---

(۱)- وسائل الشيعهٔ، ج ۱۰/ باب ۴۷: من ابواب الذبح، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۷۹

و لو صامها ثم وجد الهدى و لو قبل التلبس بالسبعهٔ، لم يجب عليه الهدى، و كان له المضى على الصوم، و لو رجع الى الهدى، كان أفضل (۳۸۷).

و لكن كلتا المقدمتين مخدوشتان لا- يقبلان التسليم و بالأخص الاولى. و الذى نستظهره من هذه النصوص أنها فى مقام الغاء خصوصيهٔ المكان من دون نظر الى ما يعتبر من الزمان، فالمرجع فيه القواعد.

و نتيجهٔ ما ذكرناه: انه يسقط عنه الصوم لفوات وقته و لروايهٔ منصور المتقدمهٔ، و يلزمه شاهٔ كفارهٔ عما فوّته من الصوم.

و لا تظهر لنا فعلا ثمرهٔ عمليهٔ على الفرق بين لزوم الشاهٔ بنحو الكفارهٔ، أو بنحو الهدى. فتأمل. بخلاف الحال على الرأى السابق الذى

ناقشناه، فالتفت.

---

(۳۸۷) الكلام تارة: بحسب القاعدة الأولية. و أخرى: بحسب النص الخاص الوارد فى خصوص المسألة.

أما بحسب القاعدة، فظاهر الآية الكريمة أن موضوع وجوب الصوم و سقوط الهدى هو عدم وجدان الهدى فى أيام الذبح و وقته المعيّن، فوجوده فى غير وقت الذبح سابقا أم لاحقا لا ينفع فى نفى وجوب الصوم. و عليه ...

فإذا لم يكن واجدا للهدى فى وقته ثم وجده بعد ذلك و لم يكن قد صام أصلا لم يكن عليه هدى بل يلزمه الصوم، و منه يظهر حكم من كان قد صام ثلاثة، أو أكثر.

و إن وجد الهدى فى وقته وجب عليه و سقط الصوم و ان كان قد صام الثلاثة

....

أيام قبل العيد.

فالمدار فى وجوب الصوم و عدمه هو فقدان الهدى فى أيام الذبح المعيّنة- التى مرّ الكلام فيها- و وجدانه. هذا ما تقتضيه القاعدة.

أما النصوص، فقد ذكر لعدم سقوط الصوم لو كان قد صام ثلاثة أيام ثم وجد الهدى روايتان:

إحداهما: رواية ابى بصير، عن أحدهما عليهما السّلام، قال: «سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدى حتى إذا كان يوم النفر وجد ثمن شاة أ يذبح، أو يصوم؟ قال: بل يصوم فان أيام الذبح قد مضت «۱»» بضميمة حملها على من تحقق منه صوم الثلاثة أيام.

و الاخرى: رواية حماد بن عثمان، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن متمتع صام ثلاثة أيام فى الحج ثم اصاب هديا يوم خرج من منى. قال: أجزأه صيامه «۲»».

و هاتان الروايتان ضعيفتا السند و ادعى جبرهما بعمل المشهور.

و لكن انجبارهما بعمل المشهور كما انه مخدوش كبرويا، كذلك مخدوش صغرويا، إذ لم يعلم استناد المشهور إليهما مع كونه حكما على طبق القاعدة فلعلهم استندوا الى القاعدة.

مع ان الاولى لا دلالة لها على المدعى إلا بالحمل المزبور، و هو مما لا شاهد عليه خصوصا و قد رويت «۳» بطريق آخر مقيدة بعدم صوم الثلاثة أيام.

و على كل، فلا ينفعنا اثبات سندهما بعد كونهما موافقتين للقاعدة إلا فى مقام

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۴: من ابواب الذبح، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۴.

و صوم السبعة بعد وصوله إلى أهله، و لا يشترط فيها الموالاة على الأصح (۳۸۸).

قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه‍ ق

معارضة ما استدلّ به على لزوم الذبح و لو كان قد صام الثلاثة أيام و هو رواية عقبة بن خالد، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل تمتع و ليس معه ما يشترى به هـديا، فلما أن صام ثلاثة أيام فى الحج أيسر أ يشترى هديا فينحره، أو يدع ذلك و يصوم سبعة أيام اذا رجع الى أهله؟ قال: يشترى هـديا فينحره و يكون صـيامه الذى صامه نافلة له «۱»»، و لكنها ضـعيفة السند و ضعيفة الدلالة على المطلوب، إذ لم يظهر منهـا أنه أيسر بعـد زمان الذبـح. فمن الممكن أنه أيسـر فى وقته و قـد كان صام الثلاثـة أيام قبل العيـد كما هو المستحب، فلا تكون مخالفة للقاعدة.

و لو سـلمنا دلالتها و اعتبار سـندها، فلا بـد من طرحها لأنها مخالفـة للكتاب، إذ ظاهر الكتاب ان عـدم وجـدان الهدى فى وقت الذبح مسقط لوجوبه و موجب للصوم، فمـا يـدل على ثبوته لو وجـده بعـد وقت الذبـح و سـقوط الصوم منـاف له، بضـميمة عـدم احتمـال خصوصـية لتحقق صوم الثلاثة أيام منه فى قبال من صام العشـرة، أو لم يصم أصـلا. فلا بد من طرحها بمقتضى ما دلّ على طرح الخبر المعارض للكتاب.

و من هنا ظهر ان الحكم بأفضلية الهدى لا وجه لها صحيح، إذ القاعدة تقضى بعدم اجزائه فضلا عن كونه أفضل.

---

(۳۸۸) الذى يدل على ان المراد من الرجوع هو الرجوع الى أهله مضافا الى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۵: من ابواب الذبح، ح ۲.

....

ظهوره من اللفظ عرفا، النص، كروايـة معاويـة بن عمار، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام فى قول اللّه تعالى: فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ، قال: اذا رجعت الى أهلك «۱»».

و أما اعتبار التوالى و عـدمه، فالمشـهور على عـدمه. و يستدل عليه بإطلاق الآيـة الكريمـة، و برواية اسـحاق بن عمار، قال: «قلت لأبى الحسن موسـى بن جعفر عليه السّـلام: انى قـدمت الكوفة و لم أصم السـبعة الأيام حتى فزعت فى حاجة الى بغداد؛ قال: صـمها ببغداد. قلت: أفرقها؟ قال: نعم، «۲»» المنجبر ضعف سندها بعمل المشهور.

و لكن رواية على بن جعفر، عن أخيه موسـى بن جعفر عليهما السّـلام، قال: «سألته عن صيام الثلاثة الايام فى الحج و السبعة أ يصومها متوالية، أو يفرق بينهما؟ قال:

يصوم الثلاثة (الأيام) لا يفرق بينها و السبعة لا يفرق بينها و لا يجمع بين السبعة و الثلاثة جميعا «۳»» تدل على لزوم التوالى، و لكن فى سندها محمد بن أحمد العلوى و هو مجهول الحال.

و لكن قيل ان العلامة رحمه اللّه «۴» يصـحح الروايات الواقع فى طريقها، فلا بد من ملاحظة ان ذلك كان اعتمادا على توثيق السند او اعتمادا على القرائن الموجبة للوثوق بصدور الرواية لا اكثر.

ثم إنه على تقدير ان ذلك يرجع الى توثيق رجال السند، فهل مثل توثيق

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۶: من ابواب الذبح، ح ۱۶.

(۲)- المصدر/ باب ۵۵: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۴۶: من ابواب الذبح، ح ۱۷.

(۴)- القائل السيد الخوئی قدّس سرّه فی «معجم رجال الحديث» (ج ۱۵: ص ۶۲/ سلسلة ۱۰۱۷۵).

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۳۸۳

و لو [فان، خ ل] أقام بمکة، انتظر قدر وصوله إلی أهله، ما لم يزد علی شهر (۳۸۹).

العلامة رحمه اللّه يعتمد عليه، أو لا-؟ و قبل الفحص عن ذلک يتعين الاحتياط بالمتابعة و عدم التفريق، لانها مقيدة للاطلاق علی تقدير تمامية السند، فتدبر.

---

(۳۸۹) البحث فی جهات:

الأولی: فی أن المعتبر مضی مقدار زمان وصول أهل بلده، أو مضی شهر، أو کلاهما، إذ يظهر من العبارات اختلاف الآراء.

الثانية: فی مبدأ حساب الشهر، أو زمان سير القافلة، فهل هو بعد أيام التشريق، أو من دخوله الی مکة، أو من قصده الاقامة، أو غير ذلک.

الثالثة: فی شمول الحکم لمن قصد الاقامة فی غير مکة، کالمدينة و نحوها.

و تحقيق الجهات الثلاث يتوقف علی بيان ما يستفاد من الآية الکريمة، فنقول: المستفاد منها هو لزوم الصوم عند الرجوع الی الأهل و البلد- إما بنحو الواجب المشروط أو المعلق-، فمن لم يرجع الی أهله لا تتکفل الآية بيان حکمه و ساکتة عنه سواء قصد الاقامة فی مکة أو غيرها.

و قد يحتمل بعيدا فی الآية إرادة الرجوع الی مقره و مستقره لا إلی خصوص بلده. و عليه، فيشمل الحکم فيها کل بلد أقام فيه و لکن ذلک يتنافی مع الروايات الدالة علی لزوم الانتظار شهرا أو مقدار مضی زمان تصل القافلة فيه البلد عادة فيما إذا قصد الاقامة بمکة، إذ مقتضی الآية علی ذلک جواز الصوم بمجرد الاقامة و الاستقرار.

کما يحتمل بقرينة الروايات المزبورة أن لا يراد بالآية الرجوع الی أهله

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۳۸۴

و لو مات من وجب عليه الصوم و لم يصم، وجب أن يصوم عنه وليّه، الثلاثة دون السبعة، و قيل: بوجوب قضاء الجميع، و هو الأشبه (۳۹۰).

حقيقة، بل حکما بأن يراد بها مضی زمان بمقدار الرجوع. و علی هذا، أيضا لا يختص الحکم بمن أقام فی مکة فقط.

و لکن هذا الاحتمال خلاف الظاهر جدا لا ظهور للروايات فيه قطعی، إذ لم ترد فی مقام بيان المقصود بالآية و تفسيرها، فيکون حمل الآية علی ذلک من التفسير بالرأی. و عليه، فظاهر الآية ما عرفت.

و أما الروايات، فهی مختصة بمن يقيم فی مکة، فلا تشمل غيره إذ لا وجه لالغاء خصوصية الاقامة بمکة و حملها علی التمثيل، و ذلک ک:

رواية معاوية بن عمار، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام- فی حديث- قال: «و ان کان له مقام بمکة و اراد ان يصوم السبعة ترک الصيام بقدر مسيرة الی أهله أو شهرا، ثم صام بعده «۱»».

و رواية أبی بصير، قال: «سألته عن رجل تمتع فلم يجد ما يهدی فصام ثلاثة أيام فلما قضی نسکه بدا له ان يقيم بمکة سنة، قال: فلينتظر منهل أهل بلده فاذا ظن أنهم قد دخلوا بلدهم فليصم السبعة الايام «۲»».

و عليه، فالحکم المذکور يختص بمن أقام فی مکة.

---

(۳۹۰) القول بوجوب قضاء الجميع حکاه فی «المدارک «۳»» عن ابن

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۵۰: من ابواب الذبح، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۶۰، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۸۵

....

إدريس «۱» و اكثر المتأخرين «۲».

و يدل عليه ما دل على وجوب قضاء الصيام عن الميت مع فواته الشامل بإطلاقه الصوم بدل الهدى، كما يدل عليه النص الوارد فى خصوص المورد، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «من مات و لم يكن له هدى لمتعته فليصم عنه وليه «۳»».

و حكى عن الشيخ رحمه اللّه «۴» القول بلزوم قضاء الثلاثة دون السبعة استنادا الى رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «أنه سأله عن رجل تمتع بالعمرة و لم يكن له هدى فصام ثلاثة أيام فى ذى الحجة ثم مات بعد ما رجع الى أهله قبل ان يصوم السبعة الأيام أعلى وليه أن يقضى عنه؟ قال: ما أرى عليه قضاء «۵»».

و يمكن الخدشة فى دلالة الرواية بأن محل الكلام ما اذا تمكن من صيام السبعة، و من ذهب الى وجوب قضائها ذهب إليه فى هذا الفرض لاختصاص دليل القضاء به، اما مع عدم التمكن من صيامها فلا يقول أحد بوجوب قضائها.

و عليه، فلم يعلم ان المقصود من الرواية هل هو فرض التمكن من الصيام أو عدم التمكن بل مات بمجرد الوصول الى أهله؟ و على الثانى لا تنفع فى التخصيص. و قوله: «قبل ان يصوم السبعة»، و إن كان بظهوره الأولى أجنبيا عن فرض عدم التمكن، لكن مثله يستعمل فى الكناية عن عدم ادراك زمان صوم السبعة.

(۱)- ابن ادريس، محمد بن منصور: السرائر، ص ۱۳۹، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۲)- كالعلامة فى «المنتهى» (ج ۲: ص ۷۴۶) و الشهيد فى «الدروس» (ص ۱۲۸).

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۸: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۴)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: التهذيب، ج ۵: ص ۴۰/ ح ۱۱۸.

(۵)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۸: من ابواب الذبح، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۸۶

و من وجب عليه بدنة فى نذر أو كفارة و لم يجد، كان عليه سبع شياه (۳۹۱)، و لو تعيّن الهدى، فمات من وجب عليه، أخرج من أصل تركته (۳۹۲).

و على كل، فالرواية مجملة من هذه الجهة، فلا تصلح لاثبات المدعى، فالالتزام بالقول الأول متعين.

(۳۹۱) المستند فى ذلك، رواية داود الرقى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل يكون عليه بدنة واجبة فى فداء، قال: «اذا لم يجد بدنة فسبع شياه فان لم يقدر صام ثمانية عشر يوما بمكة أو فى منزله «۱»». و هى ضعيفة السند مع اختصاصها بالفداء، فلا وجه للتعدى منها الى النذر، كما انه لا وجه للحكم باجزاء السبعة عن البقرة إذا وجبت باعتبار ان البدنة أهم فاذا اجزأت الشياه السبعة عنها فاجزاؤها عن البقرة من باب الأولى؛ لأنه قياس. فتدبر.

(۳۹۲) هذا يبتنى على كون الهدى من الحقوق المالية، و هو و ان كان غريبا اعتبارا، لكن لا طريق لدينا صناعى لاثباته من النصوص،

و لو سلّم أنه كذلك فلو لم تف التركة به بسائر الديون و لم تكن حصته وافية بالهدى الكامل، فهل يشترى بها بعض الهدى لقاعدة الميسور أو يتصدق بها أو ترجع ميراثا؟

الأقوى هو الأخير، لان بعض الهدى لا يعد ميسورا من الهدى فان مقدارا من اللحم يباين الشاة. هذا مع منع الدليل على القاعدة، و لزوم التصدق به لا دليل عليه، فيعود ميراثا. فالتفت.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۵۶: من ابواب الذبح، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۸۷

[الرابع: فى هدى القران]

الرابع: فى هدى القران لا يخرج هدى القران عن ملك سابقه، و له ابداله و التصرف فيه، و ان أشعره أو قلده.

لكن متى ساقه، فلا بد من نحره بمنى، إن كان لإحرام الحج، و ان كان للعمرة فبفناء الكعبة بالحزورة (۳۹۳).

---

(۳۹۳) وقع الكلام فى عبارة المتن لوجود التدافع ظاهرا بين جواز ابدال هدى القران و تعيين ذبحه بمنى بعد السياق. و قد اختلفت عبارات الشرّاح و غيرهم فى تفسير العبارة و توجيهها بنحو يرتفع التنافى، و هذا لا يهمنا كثيرا.

إنما المهم بيان حكم هدى القران فان انطبق على العبارة، فهو و إلا فعلمها فى صدر كاتبها، فنقول:

هدى القران ما دام لم يشعر او يقلد لا يخرج عن ملك صاحبه و له التصرف به كيفما شاء و ان عيّنه صاحبه للهدى و نادى عليه بذلك ليلا و نهارا حتى اذا كان منذورا لا بعينه، بل النذر تعلق بكلى الشاة- مثلا- فان تطبيقه المنذور على الشاة المعينة لا يعينها قبل الذبح، بل له أن يبدلها بغيرها. نعم لو نذرها بعينها تعينت.

أما اذا اشعره لم يكن له حينئذ تبديله الا فى ظروف خاصة- كما سيجىء إن شاء اللّه تعالى-، بل يتعين عليه ان ينحره بمكة او بمنى- على ما سيجىء تحقيق ذلك-.

و يدل على ما ذكرناه رواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يشترى البدنة ثم تضل قبل أن يشعرها و يقلدها فلا يجدها حتى يأتى منى فينحر

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۸۸

....

و يجد هديه؟ قال: «ان لم يكن قد اشعرها فهى من ماله ان شاء نحرها و ان شاء باعها، و ان كان اشعرها نحرها «۱»».

و قد استشكل صاحب المدارك «۲» فى دلالتها بانها تختص بموضوع خاص و هو الهدى الضال الذى وجد فى منى دون مطلق الهدى المشعر.

و ردّه صاحب الجواهر «۳» بانها مناقشة لا تستأهل ان تستطر، ضرورة ظهوره و صراحته فى ان المدار على الاشعار و عدمه. و الحق مع صاحب الجواهر فى استظهاره ما عرفت.

هذا بالنسبة الى تعين الذبح بعد الاشعار. و أما بقاؤه على ملكه و عدمه فظاهر رواية الحلبى المتقدمة خروجه عن ملكه بالاشعار إما لمفهوم قوله: «ان لم يكن قد أشعرها فهى من ماله»، او لأجل انه و إن لم يكن له مفهوم باعتبار وروده فى السؤال فيكون مسوقا لبيان الموضوع.

لكن ظاهر المقابلة و ايجاب النحر عند الاشعار بعد عدم ايجابه قبله من باب انه باق على ملكه فله التصرف فيه كيفما يشاء، هو ان

ايجاب النحر لانتفاء موضوع التخيير و هو الملكية الثابت قبل الاشعار، فالتفت.

و عليه، فالالتزام بخروج الهدى عن ملك سائقه بالاشعار متجه و لا محذور فيه.

و أما مكان الذبح أو النحر، فقد ذهب فى المتن الى انه منى لهدى الحج و مكة

---

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ٣٢: من ابواب الذبح، ح ١.

(٢)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ٨: ص ۶٣، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(٣)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ١٩: ص ١٩٣، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٨٩

....

لهدى العمرة، و ظاهر بعض النصوص «١» انه منى للهدى الواجب و مكة ان شاء للهدى المندوب.

و لكن الأقوى أنه منى مطلقا إذا كان قد أشعره أو قلّده سواء كان هدى عمرة أم هدى حج، و سواء كان مندوبا أم واجبا ل:

رواية ابراهيم الكرخى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام فى رجل قدم بهديه مكة فى العشر، فقال: «ان كان هديا واجبا فلا ينحره الا بمنى، و ان كان ليس بواجب فلينحره بمكة ان شاء، و ان كان قد اشعره او قلده فلا ينحره الا يوم الأضحى «٢»»، فان ذيلها ظاهر فى كونها استدراكا عن جواز ذبح المندوب بمكة كما لا يخفى، و هى و ان لم يصرح فيها بالذبح بمنى لكن قوله: «يوم الاضحى» ظاهر فى ذلك. مضافا الى رواية مسمع، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «اذا دخل بهديه فى العشر فان كان اشعره و قلّده فلا ينحره إلا يوم النحر بمنى و إن كان لم يقلده و لم يشعره فلينحره بمكة اذا قدم فى العشر «٣»».

و إن لم يشعره أو يقلّده، بل كان قد ساقه فقط، فمقتضى رواية ابراهيم المتقدمة التفصيل بين الواجب و المستحب، كما أن ظاهر رواية شعيب العقرقوفى، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «سقت فى العمرة بدنة فأين أنحرها؟ قال: بمكة ... «۴»»

ان الهدى المسوق فى العمرة يذبح بمكة.

و على كل، فما يذبح بمكة لا يختص بمكان و ان كان ظاهر رواية معاوية

---

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ۴: من ابواب الذبح.

(٢)- المصدر، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ۵.

(۴)- المصدر، ح ٣.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ٣٩٠

و لو هلك لم يجب اقامة بدله، لانه ليس بمضمون. و لو كان مضمونا كالكفارات، وجب اقامة بدله (٣٩۴).

اختصاصه بالجزورة و لكن يرفع اليد عنها بروايته الاخرى، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: إن أهل مكة انكروا عليك أنك ذبحت هديك فى منزلك بمكة فقال: إن مكة كلها منحر «١»».

---

(٣٩۴) ظاهر هذا الكلام جواز ان يكون هدى القران متعلقا لحكم آخر كالكفارة أو النذر فيكون وفاء للنذر أو الكفارة، و هو ظاهر النصوص أيضا، و على كل فيدل على التفصيل المذكور فى المتن النصوص المتعددة، ك:

روايـة محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام، قال: «سألته عن الهدى الذى يقلّد أو يشعر ثم يعطب؟ قال: ان كان تطوعا فليس

عليه غيره و ان كان جزاء او نذرا فعليه بدله «٢»».

و روايـة معاويـة بن عمار، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «سألته عن رجل اهدى هديا فانكسـرت، فقال: إن كانت مضـمونة فعليه مكانها و المضمون ما كان نذرا أو جزاء أو يمينا و له أن يأكل منها فان لم يكن مضمونا فليس عليه شيء «٣»» و غيرها.

و بمـا أن الظـاهر من لفـظ المضـمون ما كان فى الذمـة فى قبال المعين الشخصـى، لم يشـمل الحكم المنـذور المعيّن بل حكمه حكم التطوع فى عدم وجوب اقامة بدله

---

(١)- وسائل الشيعة، ج ١٠/ باب ۴: من ابواب الذبح، ح ٢.

(٢)- المصدر/ باب ٢۵: من ابواب الذبح، ح ١.

(٣)- المصدر، ح ٣.

و لو عجز هـدى السيـاق عن الوصول، جاز أن ينحر أو يذبح، و يعلّم بما يدل على انه هدى. و لو أصابه كسـر، جاز بيعه، و الافضل أن يتصدق بثمنه أو يقيم بدله (٣٩۵).

لانه ليس بمضمون.

و بالجملة، لا يظهر من الروايات انها تتكفل حكما على خلاف القاعدة الأولية، فتدبر.

---

(٣٩۵) تكفل هذا الكلام الجمع بين أمرين:

أحدهما: انه لو عجز هدى السياق عن الوصول إلى محل النحر، أو الذبح جاز أن ينحر و يذبح و يعلم أنه هدى.

و الآخر: انه لو أصاب الهدى كسر جاز أن يبيعه، او يقيم بدله و الأفضل أن يتصدق بثمنه لو باعه.

و قد استشكل فى الجمع بين هذين الحكمين، إذ جواز البيع ينافى لزوم الذبح.

ثم إن الترديـد بين البيع و اقامـة البدل ليس له فى النصوص عين و لا أثر بل الموجود على ما ستعرف الجمع بينهما، و قد حاول بعض الشّراح «١» فى توجيه العبارة و دفع التنافى بان الحكم الأوّل لمطلق العطب و الحكم الثانى لخصوص الكسر.

و لكن هذا و ان كان ظاهر العبارة لكن لا شاهد له من النصوص، إذ ما

---

(١)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ٢: ص ٣١٢، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

....

تضمن الحكم الأوّل صرح فيه بالكسر، كما ان ما تضمن الحكم الثانى صرّح فيه بالعطب.

و على كل، فتحقيق الكلام ان يقال: إن هناك نصوصا تضمنت الحكم الأوّل، ك:

روايـة معاويـة بن عمار، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «سألته عن الهدى اذا عطب قبل ان يبلغ المنحر أ يجزى عن صاحبه؟ فقال: ان كان تطوعا فينحره و ليأكل منه و قد أجزأ عنه بلغ المنحر او لم يبلغ فليس عليه فداء، و إن كان مضـمونا فليس عليه أن يأكل منه بلغ المنحر أو لم يبلغ و عليه مكانه «١»».

و روايـة الحلبى، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قـال: «أى رجل ساق بدنـة فانكسـرت قبل ان تبلغ محلها أو عرض لها موت أو هلاك فلينحرها ان قـدر على ذلك، ثم ليلطخ نعلها التى قلدت به بدم حتى يعلم من مرّ بها أنها قد ذكيت فيأكل من لحمها ان أراد و إن كان

الهدى الذى انكسر و هلك مضمونا فان عليه ان يبتاع مكان الذى انكسر أو هلك. و المضمون هو الشيء الواجب عليك فى نذر أو غيره، و ان لم يكن مضمونا و إنما هو شيء تطوع به فليس عليه ان يبتاع مكانه إلا ان يشاء ان يتطوع «۲»». و نحوهما فى بيان لزوم النحر غيرهما «۳»، فلاحظ.

كما أن من النصوص ما ظاهره جواز البيع و لزوم التصدق بثمنه و اقامة بدله كرواية الحلبى، قال: سألته عن الهدى الواجب إذا أصابه كسر أو عطب أ يبيعه صاحبه و يستعين بثمنه على هدى آخر؟ قال: يبيعه و يتصدق بثمنه و يهدى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۵: من ابواب الذبح، ح ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۳۱: من ابواب الذبح، ح ۴.

(۳)- المصدر، ح ۵ و ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۹۳

....

هديا آخر «۱»». و نحوها رواية محمد بن مسلم «۲».

و طريق الجمع بين الطائفتين هو ان نقول: ان الطائفة الثانية تتكفل حكمين:

احدهما: جواز البيع و لزوم التصدق بثمنه. و الآخر: لزوم الهدى الآخر، و موضوعها هو الهدى الواجب.

و الطائفة الأولى تتكفل بيان لزوم النحر و إقامة البدل فى المضمون.

فان اريد من الواجب فى الطائفة الثانية ما يساوق المضمون يعنى الواجب بالأصالة لا بالاشعار او التقليد.

فلا تنافى بين الطائفتين فى الحكم الآخر، إذ هما متوافقان على لزوم إقامة البدل. و أما بالنسبة الى الحكم الأول، فالجمع يكون بالحمل على التخيير بين الذبح و بين البيع و التصدق بثمنه. و أما التطوع، فيتعين ذبحه.

و إن اريد من الواجب الأعم من الواجب بالاصل أو بالعرض لأجل الاشعار او التقليد- كما هو الظاهر فى قبال هدى التمتع- فيجمع أيضا بين الطائفتين بالحمل على التخيير بين الذبح و بين البيع و التصدق بثمنه و لا تنافى حينئذ، و لو كان الظاهر من الواجب هو الأول، فيمكن التعدى فى الحكم بجواز البيع و التصدق بثمنه الى التطوع بالاولوية. فانه اذا جاز بيع الواجب المتعين فجواز بيع المندوب أولى.

و ان كان يمكن الخدشة فى ذلك بانه يمكن ان يكون لاعطاء اللحم خصوصية و بما انه حاصل فى الواجب للزوم اقامة البدل جاز بيع المكسور فيه، أما المندوب فلا يجب إقامة البدل، فتجويز بيعه يلغى اعطاء اللحم. فالأولوية غير ظاهرة.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۲۷: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۱۰: من ابواب الذبح، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۹۴

و لا يتعين هدى السابق للصدقة الا بالنذر (۳۹۶).

و على كل حال، فالجمع بين الطائفتين يقتضى لزوم إقامة البدل فى الواجب المندوب و التخيير مطلقا بين الذبح و بين البيع و التصدق بثمنه.

و من هنا يظهر: ان الحكم فى المتن بأفضلية التصدق عند البيع ليس كما ينبغى، بل هو لازم بمقتضى النص، كما أن الحكم بالتخيير بين البيع و إقامة البدل لا وجه له إلا حمل الواو فى النص على معنى «أو» و هو خلاف الظاهر و لا قرينة عليه.

كما أنه لا وجه للاستشكال فى جواز البيع بعد تعينه بالاشعار، فانه اجتهاد فى مقابل النص. فلاحظ.

ثم إنه قد استشكل فى الحكم بلزوم ذبحه من جهتين:

إحداهما: ان مصرف الهدى الصدقة و هو لا يعلم بتحقق ذلك، إذ قد تأكله الوحوش، فكان اللازم الأمر بالانتظار مع المكنة حتى تمر قافلة اخرى.

و فيه: ان النص حاكم على مثل هذه التوقفات.

الثانية: انه كيف تعلم القافلة المارة ان هذا اللحم مذكى؟. فلا يمكنها الانتفاع به، فذبحه فى الطريق و تركه اتلاف له.

و فيه: انه ورد فى النص الاعلام بالتذكية بحيث يعرف المار بواسطة ما به الاعلام- من كتابة أو نحوها- أنه قد ذكى. و ذلك يكفى فى الامارية على التذكية بحكم النص. فلا يعد اتلافا للمال مع الاطلاع على الامارية فتدبر.

---

(۳۹۶) الظاهر من العبارة انه لا يلزم التصدق بجميع الهدى لما سيأتى منه من استحباب التثليث نعم لو نذر التصدق به جميعه أو كان هو منذورا للصدقة تعين

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۹۵

و لو سرق من غير تفريط لم يضمن (۳۹۷)، و لو ضلّ فذبحه الواجد عن صاحبه أجزأ عنه (۳۹۸).

لها. و قد حملت العبارة على معان اخر خلاف ظاهر العبارة جدا. و لا ثمرة فى ذكرها و إن شئت الاطلاع، فراجع «الجواهر «۱»».

---

(۳۹۷) هذا الحكم موافق للقاعدة سواء قلنا إنه بالاشعار يخرج عن ملكه أم يبقى فيه. نعم لو كان مضمونا بمعنى أنه كان مصداقا للواجب فى الذمة كالكفارة و النذر المطلق، لم يتحقق الامتثال بدون الذبح فيلزمه هدى آخر.

و قد ورد بما فى المتن بعض النصوص، كرواية معاوية بن عمار، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل اشترى اضحية فماتت أو سرقت قبل أن يذبحها؟ قال:

«لا بأس، و إن أبدلها فهو أفضل، و إن لم يشتر فليس عليه شىء «۲»». و غيرها بناء على عموم الاضحية لما نحن فيه أو عدم الفرق بينهما.

و أما مع التفريط، فالضمان واضح مع الالتزام بخروجه عن ملكه و دخوله فى ملك الفقراء.

و أما مع الالتزام ببقائه فى ملكه و انما اللازم ذبحه، فالحكم بالضمان غير واضح لأنه تصرف فى ملكه لا فى ملك غيره و تفريط بما يملكه، فلا ضمان.

(۳۹۸) لا يخفى أنه لا معنى للاجزاء بعد تعينه و عدم كونه فى الذمة، لعدم ضمانه بالتلف و ذبح الغير اتلاف له. و لكن قد ورد النص بذلك و هو رواية منصور بن

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۰۴، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۳۰: من ابواب الذبح، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۳۹۶

و لو ضاع فأقام بدله، ثم وجد الاول، ذبحه و لم يجب ذبح الاخير. و لو ذبح الاخير، ذبح الاول ندبا (۳۹۹)، الا أن يكون منذورا.

و يجوز: ركوب الهدى ما لم يضرّ به (۴۰۰)، و شرب لبنه ما لم يضر بولده (۴۰۱).

حازم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام المتقدمة، و يمكن حملها على هدى التمتع أو على الهدى المضمون، فراجع.

---

(۳۹۹) ظاهر النص وجوب ذبح الأول مع ذبح الاخير لو كان قد أشعره و عدم وجوبه لو لم يكن أشعره و هو رواية الحلبی المتقدمة. و عليه فالمدار على الاشعار و عدمه، فما أشعره منهما لزم ذبحه و لو كان كليهما و ما لم يشعره لم يجب ذبحه. فاطلاق المتن فی كون ذبح الأول مندوبا مستدرك.

فتدبر.

(۴۰۰) حتى لو قلنا بأنه يخرج عن ملكه بالاشعار و يدخل فی ملك الفقراء لعدم منافاة الركوب لحقهم مع عدم الاضرار، نظير التصرف فی الوقف، كالمسجد فيما لا يزاحم ما وقف عليه من العبادة. هذا مع وجود النص الخاص فيه، كما سيأتی إن شاء اللّه تعالى.

(۴۰۱) بلا خلاف أجده فيه- كما فی «الجواهر «۱»»- و يدل عليه النص ك:

رواية محمد بن مسلم، عن أبی جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن البدنة تنتج

---

(۱)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۰۹، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۹۷

و كل هدى واجب كالكفارات، لا يجوز ان يعطى الجزار منها شيئا، و لا أخذ شی‌ء من جلودها، و لا أكل شی‌ء منها (۴۰۲)، فان أكل تصدق بثمن ما أكل.

أ يحلبها؟ قال: احلبها حلبا غير مضر بالولد ثم انحرهما جميعا. قلت: يشرب من لبنها؟ قال: نعم، و يسقى ان شاء «۱»».

و رواية منصور بن حازم، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «كان على عليه السّلام يحلب البدنة و يحمل عليها غير مضر «۲»». و غيرهما.

ثم ان الحكم موافق للقاعدة بناء على عدم خروجها عن ملكه و ليس موافقا لها بناء على خروجها، كالمختار.

و هل يجب ذبح ولدها، أو لا؟ المتجه انه إن كان مولودا قبل السياق فلا يجب الا ان يقصد سوقه مع أمه و يشعره، و ان كان بعد السياق وجب ذبحه للنص، كرواية ابن مسلم المتقدمة.

و رواية معاوية بن عمار، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام فی رجل ساق بدنة فنتجت، قال: «ينحرها و ينحر ولدها، و ان كان الهدى مضمونا فهلك اشترى مكانها و مكان ولدها «۳»». و غيرهما.

و لا يختلف بين القول بخروجها عن ملكه بالاشعار و عدمه للنص. فتدبر.

---

(۴۰۲) وفاقا للمشهور- كما فی «الجواهر «۴»»- و يدل على عدم جواز اعطاء

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۳۴: من ابواب الذبح، ح ۷.

(۲)- المصدر، ح ۴.

(۳)- المصدر، ح ۱.

(۴)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۱۲، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۳۹۸

....

الجزار منها فی قبال عمله ..

روایـة جعفر بن البختری، عن أبی عبـد اللّه علیه السّـلام قال: «نهی رسول اللّه صـلّی اللّه علیه و آله أن یعطی الجزار من جلود الهدی و جلالها شیئا «۱»».

و روایـة معاویة بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام، قال: «ینتفع بجلد الاضـحیة و یشتری به المتاع و ان تصدق به فهو أفضل و قال نحر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و آله بدنة و لم یعط الجزارین (من) جلودها و لا قلائدها و لا جلالها و لکن تصدق به. و لا تعط السلّاخ منها شیئا و لکن اعطه من غیر ذلک «۲»». و غیرهما.

لکن ظاهر روایة صـفوان بن یحیی المرویة فی «العلل» قال: «قلت لأبی ابراهیم علیه السّـلام: الرجل یعطی الاضحیة من یسلخها بجلدها، قال: لا بأس به إنما قال اللّه عز و جل: فَکُلُوا مِنْهٰا وَ أَطْعِمُوا* و الجلد لا یؤکل و لا یطعم «۳»».

و نحوها مرسلة الصدوق قدّس سرّه.

جواز ذلک و لکن ضعف سندها یمنع من الأخذ بها.

و أما اخـذ الجلد، فظاهر روایة معاویة بن عمار المتقدمة جوازه و ان التصدق به أفضل. و هکذا هو ظاهر روایته الاخری قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن الاهاب فقال: «تصدق به او تجعله مصلا تنتفع به فی البیت و لا تعطه الجزارین ... «۴»».

و أما أکل کل شیء منها، فظاهر بعض النصوص النهی، ک:

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۴۳: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- الصدوق، الشیخ محمد بن علی: علل الشرائع، ج ۲: ص ۱۴۶/ باب ۱۸۲.

(۴)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۴۳: من ابواب الذبح، ح ۵.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۳۹۹

....

روایـة عبـد الرحمن، عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام، قال: «سألته عن الهدی ما یأکل منه أ شـیء یهدیه فی متعته أو غیر ذلک؟ قال: کل هدی من نقصان الحج فلا یأکل منه و کل هدی من تمام الحج فکل «۱»».

و روایة الحلبی قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن فداء الصید یأکل من لحمه؟

فقال: «یأکل من اضحیته و یتصدق بالفداء «۲»»، و غیرهما.

و لکن فی قبالها نصوص دالة علی الجواز، ک:

روایة الکاهلی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «یؤکل من الهدی کله مضمونا کان أو غیر مضمون «۳»».

و روایة جعفر بن بشـیر، عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام، قال: «سألته عن البدن التی تکون جزاء الإیمان و النساء و لغیره یؤکل منها؟ قال: نعم، یؤکل من کل البدن «۴»». و غیرها.

و مقتضاها حمل ما دل علی التحریم علی الکراهة جمعا بین النص و الظاهر.

و هذا من جهة الحکم التکلیفی، و أما الحکم الوضعی أعنی: ضمان ما یأکله، فهو مدلول.

روایة حریز- فی حدیث یقول فی آخره-: «ان الهدی المضمون لا یؤکل منه اذا أعطب فان أکل منه غرم «۵»».

و روایة السکونی، عن جعفر، عن أبیه علیهما السّلام، قال: «اذا أکل الرجل من الهدی

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۴۰: من ابواب الذبح، ح ۴.

(۲)- المصدر، ح ۱۵.

(۳)- المصدر، ح ۶.

(۴)- المصدر، ح ۷.

(۵)- المصدر، ح ۲۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۰۰

و من نذر أن ينحر بدنة: فان عيّن موضعها وجب، و ان أطلق نحرها بمكة (۴۰۳).

تطوعا فلا شي‌ء عليه و إن كان واجبا فعليه قيمة ما أكل «۱»». و لا مانع من الالتزام به.

و قد حملت روايات النهى عن الاكل على الاكل بقصد عدم الضمان. و هو غير واضح.

و ما ذكرناه من طرق الجمع أفضل و أوجه عرفا. فلاحظ.

---

(۴۰۳) هذا هو المشهور بين المتقدمين و ورد فيه خبر اسحاق الازرق الصائغ، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل جعل للّه عليه بدنة ينحرها بالكوفة فى شكر.

فقال لى: «عليه أن ينحرها حيث جعل للّه عليه و إن لم يكن سمّى بلدا فانه ينحرها قبالة الكعبة منحر البدن «۲»». كما استدل عليه بان البدنة اسم لما يذبح فى مكة فيحمل مع عدم القرينة عليه.

و التحقيق: ان القاعدة فى باب النذر تبعيته لقصد الناذر فاذا أطلق المكان و لم يعيّن كان له أن يذبحه فى أى مكان شاء.

و أما الرواية، فضعيفة السند، و لا يعلم عمل المشهور بها، إذ لعل ذهابهم الى ذلك اعتمادا على ما صرح به بعض اللغويين «۳» من ان البدنة اسم لما يذبح فى مكة

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۰: من ابواب الذبح، ح ۵.

(۲)- المصدر/ باب ۵۹: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۳)- الشرتونى، سعيد الخورى: أقرب الموارد، ج ۱: ص ۳۴/ مادة «بدن».

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۰۱

و يستحب أن يأكل من هدى السياق، و أن يهدى ثلثه (۴۰۴)، و يتصدق بثلثه، كهدى التمتع، و كذا الاضحية (۴۰۵).

الخامس: فى الأضحية (۴۰۶)

و وقتها بمنى أربعة أيام، أولها يوم النحر.

لا عملا بالرواية.

و هذا التصريح غير ثابت عندنا و مقتضى الشك فى تعين الخصوصية اجراء أصالة البراءة منها. و لعلّه لذلك ذهب مشهور المتأخرين الى عدم تعين النحر بمكة مع الاطلاق. فتدبر.

و إن نذر هديا فالظاهر انه ظاهر فيما يذبح بمكة أو منى، فيتعين ذلك.

و أما لو نذر دما، فلا اشكال فى عدم تعين ذبحه بمكة، إذ لا وجه له أصلا.

---

(۴۰۴) لرواية شعيب العقرقوفى قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «سقت فى العمرة بدنة فأين أنحرها؟ قال: بمكة. قلت: أى شي‌ء أعطى منها؟ قال: كل ثلثا و اهد ثلثا و تصدق بثلث «۱»». و قد مرّ عدم مشروعية التثليث فى هدى التمتع، فراجع.

(۴۰۵) لرواية الصدوق، عن أمير المؤمنين عليه السّلام فى خطبة له: «و اذا ضحيتم فكلوا و اطعموا و اهدوا ... «۲»».

(۴۰۶) لا اشكال فى استحباب الاضحية بل الاجماع بقسميه عليه- كما فى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۰: من ابواب الذبح، ح ۱۸.

(۲)- المصدر، ح ۲۳.

و فى الأمصار ثلاثة (۴۰۷).

«الجواهر «۱»»- و ظاهر بعض النصوص «۲» وجوبها. و لكن يرفع اليد عنه للسيرة القطعية على عدم الوجوب، مع أن وجوبها مما يعلم لو كان لكثرة الابتلاء بها.

---

(۴۰۷) الاجماع بقسميه عليه، كما فى «الجواهر «۳»»، و يدل عليه رواية على بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن الأضحى كم هو بمنى؟

فقال: أربعة أيام، و سألته عن الأضحى فى غير منى؟ فقال: ثلاثة أيام. فقلت: فما تقول فى رجل مسافر قدم بعد الأضحى بيومين، أله أن يضحى فى اليوم الثالث؟

فقال: نعم «۴»»، و نحوها رواية عمار الساباطى «۵».

و لكن ورد فى نصوص اخر أنه ثلاثة أيام فى منى و يوم واحد فى الأمصار ك:

رواية محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «الاضحى يومان بعد يوم النحر و يوم واحد بالامصار «۶»».

و رواية منصور بن حازم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سمعته يقول: النحر بمنى ثلاثة أيام فمن اراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة أيام، و النحر بالامصار يوم،

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۱۹، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۶۰: من ابواب الذبح، ح ۵.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۲۳، الطبعة الاولى.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۶: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۵)- المصدر، ح ۲.

(۶)- المصدر، ح ۷.

....

فمن اراد أن يصوم صام من الغد «۱»».

و يمكن الجمع بينهما بحمل النصوص الأخيرة على بيان ما لا يشرع فيه الصوم، كما هو ظاهر رواية منصور. و حمل الأولى على بيان ما يشرع فيه التضحية. فكل من الطائفتين يتكفل بيان حكم من الحكمين، فلا منافاة بينهما.

و أما مشروعية صوم اليوم الرابع، فبلحاظ أنه يوم النفر الذى عرفت جواز الصوم فيه.

و بالجملة، للأضحى حكمان أحدهما مشروعية الذبح فيه. و الآخر عدم مشروعية الصوم فيه، فالطائفة الاولى لبيان الحكم الأول و

الثانية لبيان الحكم الثانى.

و الشاهد على هذا الجمع ان الطائفة الاولى نص فى كون الملحوظ فيها الحكم الأول كما لا يخفى على من لاحظ رواية على بن جعفر. و الطائفة الثانية ظاهرة بالإطلاق فيه و المتيقن منها بيان حكم الصوم، فيحمل الظاهر على النص.

ثم إنه هل يتعين فى يوم العيد وقت مخصوص أو لا؟. مقتضى اطلاق النصوص المتقدمة الثانى.

و لكن قد يظهر من رواية سماعة، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قلت له: «متى تذبح؟

قال: اذا انصرف الامام. قلت: فاذا كنت فى أرض ليس فيها إمام فأصلى بهم جماعة؟ فقال: اذا استعلت الشمس «۲»»، اعتبار انصراف الإمام أو استعلاء الشمس.

و لكنها محمولة على الندب و الأفضلية لوضوح جواز التأخير قطعا بمقتضى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۶: من ابواب الذبح، ح ۵.

(۲)- المصدر، ج ۵/ باب ۲۹: من ابواب صلاة العيد، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۰۴

[و يستحب الأكل من الأضحية] و لا بأس بادخار لحمها (۴۰۸).

النصوص المتقدمة و السيرة، فالسؤال عن أفضل الاوقات.

هذا، و لكن يمكن ان يدعى ان السؤال بلحاظ مبدأ الذبح، و جواز التأخير لا ينافى وجوب الذبح بعد الصلاة- نظير مبدأ زكاة الفطرة- و لا سيرة على خلافها إذ وقت الذبح غالبا بعد استعلاء الشمس، فلا وجه لحملها على الندب.

---

(۴۰۸) ظاهر بعض النصوص النهى عن الادخار، كرواية على بن أبى حمزة، عن أحدهما عليهما السّلام، قال: «لا يتزود الحاج من اضحيته و له أن يأكل منها بمنى أيامها «۱»».

و لكن ظاهر نصوص اخر جواز ذلك بعد ثلاثة أيام و أنه كان منهيا عنه فى السابق ك:

رواية جابر بن عبد اللّه الأنصارى، قال: «أمرنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله أن لا نأكل لحوم الأضاحى بعد ثلاثة أيام ثم أذن لنا أن نأكل و نقدّد و نهدى الى أهلينا «۲»».

و رواية أبى الصباح، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «نهى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله عن لحوم الاضاحى بعد ثلاثة أيام ثم أذن فيها، و قال: كلوا من لحوم الاضاحى بعد ذلك و ادّخروا «۳»».

و بها يرفع اليد عن النهى الوارد فى رواية على بن أبى حمزة.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۲: من ابواب الذبح، ح ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۴۱: من ابواب الذبح، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۰۵

و يكره أن يخرج به من منى (۴۰۹)، و لا بأس باخراج ما يضحيه غيره (۴۱۰).

و يجزى الهدى الواجب عن الاضحية (۴۱۱)، و الجمع بينهما أفضل.

---

(۴۰۹) ظاهر كثير من النصوص جوازه و عدم الكراهة فيه، كرواية محمد بن مسلم، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سألته عن اخراج لحوم الاضاحی من منی فقال: كنا نقول: لا يخرج منها بشیء لحاجة الناس إليه. فأما اليوم فقد كثر الناس فلا بأس باخراجه «۱»» و غيرها.

و لعل الوجه فی الكراهة رواية علی بن أبی حمزة المتقدمة الناهية عن التزود الظاهر فی استلزامه الاخراج من منی و بها تقيد هذه الروايات النافية للبأس و تحمل علی الاخراج للفقراء خارج منی.

(۴۱۰) إذ ظاهر النهی التزود من اضحيته نفسه لا اضحية غيره.

(۴۱۱) لرواية محمد بن مسلم، عن أبی جعفر عليه السّلام، قال: «يجزيه فی الاضحية هديه «۲»». و لا ظهور للفظ الاجزاء فی الوجوب لصحة التعبير به عن المستحب.

ثم إن ظاهر الاجزاء سقوط استحباب الاضحية و تحقق امتثاله. فلا وجه لما فی المتن من ان الجمع بينهما أفضل. و لعله لأجل فهم الرخصة من لفظ الاجزاء لا العزيمة و هو خلاف الظاهر.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴۲: من ابواب الذبح، ح ۵.

(۲)- المصدر/ باب ۶۰: من ابواب الذبح، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۰۶

و من [لو، خ ل] لم يجد الاضحية تصدق بثمنها (۴۱۲). فان اختلفت اثمانها، جمع الأعلی و الاوسط و الادنی، و تصدق بثلث الجميع.

و يستحب: أن تكون التضحية بما يشتريه. و يكره بما يربّيه (۴۱۳).

---

(۴۱۲) لرواية عبد اللّه بن عمر، قال: «كنا بمكة فأصابنا غلاء فی الاضاحی فاشترينا بدينار ثم بدينارين ثم بلغت سبعة ثم لم توجد بقليل و لا كثير فرفع هشام المكاری رقعة الی أبی الحسن عليه السّلام فأخبره بما اشترينا، ثم لم نجد بقليل و لا كثير فوقّع انظروا الی الثمن الأول و الثانی و الثالث، ثم تصدّقوا بمثل ثلثه «۱»»، و المقصود هو جمع الاثمان المتعددة و التصدق بقيمة تكون نسبتها الی المجموع نسبة الواحد الی عدد القيم، فالثلث من الثلاث و الربع من الاربع و هكذا.

و ما جاء فی المتن من ملاحظة الثلث إنما هو تبعا للرواية المختصة بالثلاث، و إلا فلا خصوصية لها. فالتفت.

(۴۱۳) لرواية محمد بن الفضيل، عن أبی الحسن عليه السّلام، قال: «قلت له: جعلت فداک كان عندی كبش سمين لاضحی به فلما أخذته و اضجعته نظر إلیّ فرحمته و رققت عليه ثم انی ذبحته. قال: فقال لی: ما كنت احب لک ان تفعل، لا تربين شيئا من هذا ثم تذبحه «۲»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۵۸: من ابواب الذبح، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۶۱: من ابواب الذبح، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۰۷

و يكره أن يأخذ شيئا من جلود الأضاحی، و أن يعطيها الجزار (۴۱۴)، و الأفضل أن يتصدق بها.

[الثالث: فی الحلق و التقصير]

الثالث: فی الحلق و التقصیر (۴۱۵)

---

(۴۱۴) لروایة معاویة بن عمار المتقدمة، فراجع.

و لا یخفی أن النهی عن اعطاء الجلد للجزار ظاهر فی الحرمة کما فی الهدی.

فلاحظ.

(۴۱۵) الکلام فی جهتین:

إحداهما: فی أصل وجوب أحدهما و هو مما لا اشکال فیه فتوی و سیرة و نصا.

الاخری: فی وقته و انه هل یلزم أن یکون فی یوم النحر أو یجوز تأخیره عنه؟.

نسب الی المشهور الأول، و الی أبی الصلاح «۱» جواز تأخیره الی آخر أیام التشریق. و هو الأقوی بناء علی ما تقدم من جواز تأخیر الذبح ثلاثة أیام، بضمیمة لزوم تأخیر الحلق عن الذبح- کما سیأتی-، فانه یدل بالملازمة علی جواز تأخیر الحلق ثلاثة أیام أیضا. و لو لا هذا لا دلیل علی أحد الطرفین.

فالأحوط ایقاعه یوم النحر لأن مقتضی الشک فی ذلک تکلیفا و إن کان هو البراءة إلا ان الأصل بلحاظ التحلل بالحلق یقتضی عدم تحقق التحلل لو أوقع فی

---

(۱)- الحلبی، ابو الصلاح: الکافی فی الفقه، ص ۲۰۱.

فاذا فرغ من الذبح، فهو مخیّر، إن شاء حلق، و ان شاء قصّر و الحلق أفضل. و یتأکد فی حق الصرورة، و من لبّد شعره، و قیل: لا یجزیه إلا الحلق، و الأول أظهر (۴۱۶).

غیر یوم النحر، إذ التحلل یترتب علی الحلق المشروع، فمع الشک فی مشروعیة الحلق فی غیر یوم النحر یشک فی تحقق التحلل، و مقتضی الاستصحاب هو البقاء محرما.

---

(۴۱۶) الکلام فی مقامین:

المقام الأول: فی وظیفة غیر الصرورة و من لبّد شعره و المعقوص شعره. و قد ادعی الاجماع علی أن الوظیفة هی التخییر بین الحلق و التقصیر.

و یدل علیه روایة معاویة بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «إذا أحرمت فعقصت شعر رأسک أو لبّدته فقد وجب علیک الحلق و لیس لک التقصیر و ان أنت لم تفعل فمخیر لک التقصیر و الحلق فی الحج و لیس فی المتعة الا التقصیر «۱»».

و روایة الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «سمعته یقول: من لبّد شعره او عقصه فلیس له أن یقصر و علیه الحلق و من لم یلبده تخیر ان شاء قصّر و إن شاء حلق و الحلق أفضل «۲»». و غیرهما.

المقام الثانی: فی وظیفة الصرورة و من لبّد شعره و من عقصه. فقد ذهب

---

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۷ من أبواب الحلق و التقصیر، ح ۸.

(۲)- المصدر، ح ۱۵.

....

جمع، بل المشهور الى ان وظيفتهم التخيير، و ذهب آخرون «۱» الى ان وظيفتهم الحلق.

و التحقيق: أما الصرورة فيدل على وجوب الحلق عليه روايات «۲» ك:

روايـة أبى سـعيد، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «يجب الحلق على ثلاثـة نفر، رجل لبّد، و رجل حج بدوا لم يحج قبلها، و رجل عقص رأسه «۳»»، بناء على ظهور الوجوب فى الاصطلاحى منه.

و روايـة عمـار الساباطى، عن أبى عبـد اللّه عليه السّـلام، قال: «سألته عن رجل برأسه قروح لا يقـدر على الحلق؟ قال: إن كان قـد حج قبلها فليجزّ شعره و ان كان لم يحج فلا بد له من الحلق «۴»».

و رواية أبى بصـير، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام، قال: «على الصرورة ان يحلق رأسه و لا يقصر انما التقصير لمن قد حج حجة الاسلام «۵»».

و روايـة سـليمان بن مهران- فى حـديث- انه قال لأبى عبد اللّه عليه السّـلام: «كيف صار الحلق على الصـرورة واجبا دون من قد حج؟ قال: ليصـير بذلك موسـما بسـمة الآمنين ألا تسمع قول اللّه عز و جل: ... لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرامَ إِنْ شاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُؤُسَكُمْ وَ مُقَصِّرِينَ لا تَخافُونَ- الآية «۶» و مقصرين لا

---

(۱)- منهم الشيخ قدّس سرّه فى «النهاية» (ص ۲۶۲) و العلامة قدّس سرّه فى «مختلف الشيعة» (ج ۴: ص ۲۹۳).

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۷: من ابواب الحلق و التقصير.

(۳)- المصدر/ باب ۷: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۳.

(۴)- المصدر، ح ۴.

(۵)- المصدر، ح ۵.

(۶)- سورة الفتح، ۴۸: ۲۷.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۱۰

....

تخافون «۱»».

و هذه الروايات و إن كانت ضعيفة السند لكنها تبلغ حد الاستفاضة و هو يكفى فى اثبات المطلوب. و قد تناقش دلالتها:

بدعوى أن «عليه» لا ظهور له فى التعين لكثرة استعماله فى الندب.

أو بدعوى «أن لفظ ينبغى» الوارد فى رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «ينبغى للصرورة ان يحلق و إن كان قد حج فإن شاء قصر و إن شاء حلق فاذا لبّد شعره أو عقصه فان عليه الحلق و ليس له التقصير «۲»»،

ظاهر فى الاستحباب فيكون قرينة على التصرف فى ظهور غيرها من الروايات فى الوجوب.

أو بدعوى ان التعبير بالوجوب فى روايتى ابى سعيد و سليمان لا ظهور له فى المعنى الاصطلاحى له.

و تندفع الدعوى الاولى: بان حمل «عليه» على الندب خلاف الظاهر و ان استعملت فيه بقرينة.

و تنـدفع الثانيـة: بـان «ينبغى» لو لم تكن ظـاهرة فى اللزوم فهى ظـاهرة فى مطلق الرجحـان لاـ فى خصوص النـدب، فلاـ تنافى روايات الوجوب.

و تنـدفع الثالثـة: بـأن الوجـوب و ان كـان بمعنى الثبوت و هو أعم من الوجوب و النـدب اصـطلاحا لكن الثبوت بقول مطلق ظـاهر فى اللابدية.

و بالجملة، فهذه المناقشات غير تامة، فيتم ظهور النصوص المتقدمة فى الوجوب.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۷: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱۴.

(۲)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۱۱

....

لكن الانصاف: أنه يمكن المناقشة فى دلالتها بما يمنع من بلوغها حد الاستفاضة.

أما رواية أبى بصير، فمن المحتمل قويا أن تكون عين روايته فى مورد آخر قال: «سألته عن رجل جهل أن يقصر من رأسه أو يحلق حتى ارتحل من منى قال: فليرجع الى منى حتى يحلق شعره أو يقصر و على الصرورة أن يحلق «۱»»، و هى ظاهرة فى ثبوت التخيير للصرورة و استحباب اختيار الحلق، لأن موضوعها الجاهل بوجوب أحد الأمرين و هذا لا يتصور إلا فى الصرورة، إذ غيره لا بد و ان يسأل عن حكم حجه السابق. و قد قرر الإمام عليه السّلام صراحة مفروغية التخيير فى ذهن السائل.

و لو كوبر و ادعى دلالتها على وجوب الحلق، فهى انما تدل عليه فى الموضوع الخاص و هو الجاهل الذى ارتحل من منى، فلا إطلاق لها يشمل كل شخص.

و مع احتمال وحدة الروايتين لا يمكن البناء على استقلال تلك الرواية و امتيازها عن هذه، للزوم احراز التعدد فى تحقق الاستفاضة. إذ المفروض أن الاعتماد على تلك النصوص من طريق الاستفاضة لا من طريق سند كل منها.

فلاحظ.

و أما رواية سليمان، فظاهر السؤال فيها ان وجوب الحلق أمر واضح لا اشكال فيه و هو ممنوع كما لا يخفى.

ثم إن التعليل لا يتناسب مع الوجوب الاصطلاحى، كما أن الاستشهاد بالآية الكريمة لا يعرف له وجه ظاهر بعد الترديد فيها بين الحلق و التقصير، فهى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۵: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۱۲

و ليس على النساء حلق، و يتعين فى حقهن التقصير (۴۱۷)، و يجزن منه و لو مثل الانملة.

مما يرد علمه الى أهله.

و أما رواية عمار، فدلالتها تامة، لكن لا يلتزم بمضمونها، إذ على تقدير وجوب الحلق هو ساقط عند الحرج، كغيره من أحكام الحج.

تبقى رواية أبى سعيد و هى ضعيفة السند.

هذا كله، مع ان ظاهر لفظة «ينبغى» فى رواية معاوية بقرينة بيان حكم الملبّد فى الذيل بلفظ «عليه» إرادة الاستحباب، فتكون قرينة فى التصرف فيما دل على الوجوب لو تم سنده و يحمل على تأكد الاستحباب.

و عليه، فلا دليل على لزوم الحلق على الصرورة. نعم، هو موافق للاحتياط.

و أما الملبّد و المعقوص، فيدل على لزوم الحلق عليهما رواية أبى سعيد و معاوية بن عمار و الحلبى المتقدمة و غيرها و لا معارض لها، فالالتزام بمدلولها متعين. فتدبر.

و أما أفضلية الحلق فى مورد ثبوت التخيير، فيدل عليه رواية الحلبى المتقدمة و ما ورد «۱» أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله استغفر للمحلقين ثلاث مرات و للمقصرين مرة واحدة.

(۴۱۷) ادعى الاجماع عليه، و يدل عليه:

رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «ليس على النساء حلق و يجزيهن

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۷: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۱۳

....

التقصير «۱»».

و روايـة على بن أبى حمزة، عن أحـدهما عليهما السّـلام- فى حديث- قال: «و تقصـر المرأة و يحلق الرجل و ان شاء قصـر ان كان قد حج قبل ذلك «۲»».

و رواية حماد بن عمرو و انس بن محمد، عن أبيه، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السّـلام- فى وصـية النبى صلّى اللّه عليه و آله لعلىّ عليه السّـلام- قـال: «يا علىّ، ليس على النساء جمعـة- الى ان قال:- و لا اسـتلام الحجر و لا حلق «۳»»، و المراد به الحلق فى بـاب الحج بقرينة مقابلته لاستلام الحجر.

و بالجملـة، الحكم المـذكور من المسلّمات. و قـد ادعى حرمـة الحلق على النساء مطلقا و لو مع الاحلال، و عليه فلا يتحقق به الامتثال لحرمته، إذ الظاهر مشروعيته فى الحج مع التمكن و مع حرمته لا تمكن منه.

ثم إنه يجرى مسـمى التقصـير و لا يتحـدد بحـد لاطلاق دليله و عـدم الـدليل على التقييـد، فتحديـده بالقبضة أو بالأنملة لا وجه له إذا صدق بالأقل منه.

و لعل فى رواية الحلبى، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام، قال له: «انى لما قضـيت نسكى للعمرة أتيت أهلى و لم أقصر. قال: عليك بدنة. قـال: قلت: انى لما اردت ذلك منها و لم تكن قصـرت امتنعت فلما غلبتها قرضت بعض شـعرها باسـنانها، فقال: رحمها اللّه كانت أفقه منك عليك بدنة و ليس عليها شي‌ء «۴»».

دلالة على اجزاء الأقل، فان القرض بالاسنان عادة لا يأخذ مقدار الانملة

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۸ من أبواب الحلق و التقصير، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۴.

(۴)- المصدر، ج ۹/ باب ۳: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۱۴

....

فضلا عن القبضة، فتأمل.

ثم إن التقصـير انما يصـدق بأخـذ الشـعر دون مجرد قص الاظفار كما لا يلزم قص الظفر لاطلاق الأدلة و ظهور رواية الحلبى المتقدمة فى عدم اعتباره.

كما ان الظاهر كون موضوع التقصير هو الرأس لظهور الأدلة فى أن موضوع الحلق و التقصير واحد و هو الرأس.

و لو حلقت المرأة فهل يجزى عن التقصير، أو لا؟ قيل: بالاجزاء لأن أول جزء من الحلق تقصير.

و لانه لم يرد فی نصوص من حلق فی عمرة التمتع لزوم التقصير عليه مع بيان الكفارة عليه.

و فيه: ان التقصير يباين الحلق، فانه يتوقف على ابقاء شيء من الشعر لانه جعل الشعر قصيرا. و عدم بيان لزوم التقصير لعله لأجل الاعتماد على دليله الأولى فلا حاجة الى بيانه ثانيا.

و أما الخنثى المشكل، فيلزمها التقصير على القول بالتخيير للرجل الصرورة و غيره.

و أما على القول بتعين الحلق على الرجل الصرورة و الملبّد و المعقوص شعره، فان كانت حرمة الحلق على النساء تشريعية فعلتهما معا بنحو الاحتياط، لتحصيل العلم بالاحلال. و إن كانت ذاتية تخيرت بين الأمرين لدوران الأمر بين الوجوب و الحرمة فی كل منهما.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۱۵

و يجب تقديم التقصير على زيارة البيت لطواف الحج و السعی (۴۱۸). و لو قدم ذلك على التقصير عامدا، جبره بشاة، و لو كان ناسيا لم يكن عليه شیء، و عليه اعادة الطوف على الأظهر.

---

(۴۱۸) بلا خلاف أجده فيه، كما فی «الجواهر «۱»» و قد ادعى دلالة الاخبار الكثيرة عليه، و لكن توقف فيه فی «الرياض «۲»» لوجود ما دل على عدم الوجوب و لأجل ذلك علّق الحكم لا على ثبوت الاجماع عليه.

و تحقيق الحال: أن ما يمكن ان يستدل به على لزوم الترتيب المزبور روايات بمضامين ثلاثة:

الاولى: رواية جميل بن دراج، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يزور البيت قبل أن يحلق قال: «لا ينبغی إلا أن يكون ناسيا «۳»».

الثانية: رواية محمد بن مسلم، عن أبی جعفر عليه السّلام فی رجل زار البيت قبل أن يحلق. فقال: «إن كان زار البيت قبل أن يحلق رأسه و هو عالم ان ذلك لا ينبغی له فان عليه دم شاة «۴»».

الثالثة: رواية علیّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن المرأة رمت و ذبحت و لم تقصر حتى زارت البيت فطافت وسعت من الليل ما حالها و ما حال الرجل اذا فعل ذلك؟ قال: «لا بأس به يقصر و يطوف للحج ثم يطوف للزيارة

---

(۱)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۳۸، الطبعة الاولى.

(۲)- الطباطبائی، السيد علی: رياض المسائل، ج ۶: ص ۵۰۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۳۹: من ابواب الذبح، ح ۴.

(۴)- المصدر/ باب ۲: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۱۶

....

ثم قد أحلّ من كل شیء «۱»».

أما رواية جميل، فتحتمل وجوها ثلاثة:

الأول: ان يراد به الحرمة التكليفية بلحاظ فقدان الشرط لا بلحاظ الحرمة الذاتية لبعده جدا.

الثانی: الحرمة الارشادية الى المانعية.

الثالث: الاستحباب.

أما الاحتمال الأول، فهو يلازم الصحة لانه لو كان العمل باطلا و يتمكن من تداركه لا معنى لتحقق الحرمة، بل يكون هو كالصلاة بلا طهارة، فالتحريم ملازم لصحة العمل و كونه غير قابل للعود لكن فاتت بعض مصلحته، نظير موارد الجهر فی موضع الاخفات جهلا عن

تقصير.

و أما الاحتمال الثانى، فهو الظاهر فى باب المركبات لكن لا يتلاءم مع ثبوت الدم عليه إذ لم يفعل عملا محرما لتمكنه من التدارك بالاعادة، فاما ان يتصرف فى ظهور «لا ينبغى» بحمله على الحرمة التكليفية و هو الاحتمال الأول. أو فى ظهور ثبوت الدم بحمله على الاستحباب. و مع عدم الأظهر يكون الكلام مجملا من كلتا الجهتين.

و أما رواية ابن يقطين، فهى مطلقة من حيث العلم و النسيان و الجهل، فتقيد برواية جميل، فيثبت الحكم للعالم فقط. إلا ان يدعى ان القدر المتيقن منها هو الناسى فتحمل على الاستحباب حينئذ لصراحة رواية جميل فى عدم لزوم الترتيب مع النسيان، فلا دليل على لزوم الترتيب مطلقا.

و أما اعادة الطواف مع تقديمه على الحلق فى صورة العمد او النسيان فبناء

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۴: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۱۷

و يجب أن يحلق بمنى، فلو رحل، رجع فحلق بها. فان لم يتمكن حلق أو قصّر مكانه، و بعث بشعره ليدفن بها (۴۱۹).

على ما قربناه من عدم الدليل على لزوم الترتيب، فلا وجه له.

و أما بناء على لزومه، فقد عرفت ان غاية ما يدل عليه الدليل هو اعتباره فى صورة العلم فلا يشمل صورة النسيان، لصراحة رواية جميل فى عدم اعتباره، و عليه فلا وجه للالتزام بلزوم الاعادة على الناسى، إلا إطلاق رواية على بن يقطين المقيدة برواية جميل.

و منه ظهر الحال فى الجاهل لعدم الدليل على اعتبار الترتيب فى حقه كى تلزمه الاعادة لو أخل، فلا وجه لاطالة الكلام فى أنه هل يلحق بالناسى بإلغاء خصوصيته أو يلحق بالعالم.

هذا كله مع وجود النصوص الكثيرة «۱» الواردة فى نقل فعل المسلمين الذين حجوا مع الرسول صلّى اللّه عليه و آله و تقديمهم ما ينبغى تأخيره و حكم الرسول صلّى اللّه عليه و آله بعدم الحرج فانها ظاهرة فى نفى الإعادة عليهم. و المتيقن من تلك الموارد صورة النسيان و الجهل. فلاحظ.

و أما لزوم الدم على العامد، فقد عرفت انه مدلول رواية محمد بن مسلم و عرفت الكلام فى انه يعارض ظهور لا ينبغى فى المانعية. فلاحظ.

---

(۴۱۹) هذه العبارة تكفلت أحكاما متعددة:

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۳۹: من ابواب الذبح، ح ۴ و ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۱۸

....

أحدها: لزوم الحلق بمنى

و لا دليل عليه من النصوص سوى ما دل على الأمر بالرجوع الى منى لمن نسى او جهل أن يحلق بها حتى ارتحل، كرواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى أن يقصر من شعره أو يحلقه حتى ارتحل من منى؟ قال: «يرجع الى منى حتى يلقى شعره بها حلقا كان أو تقصيرا «۱»» و غيرها.

و لكن الاستدلال بهذه النصوص مخدوش من وجهين:

الأول: ان ظاهر الأمر فيها كونه متفرعا على نحو مشروعية الحلق بمنى، فلا دلالة له على الوجوب بل هو تابع لأصله، فان كان واجبا أو مستحبا كان كذلك، فالسؤال عن فوات ما هو مشروع فى حقه و الجواب بامكان تداركه بالرجوع، فلا ظهور له فى وجوب الرجوع لو تركه ناسيا فضلا عن أصل وجوب الحلق بمنى.

الثانى: ما ورد من النصوص مما ظاهره عدم وجوب الرجوع، فيحمل ما دل على الوجوب فى نفسه- لو سلم- على الاستحباب جمعا، و ذلك ك:

رواية مسمع، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فى رجل نسى أن يحلق أو يقصر حتى نفر. قال: يحلق اذا ذكر فى الطريق أو أين كان «۲»».

و رواية الكنانى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى أن يقصر من شعره و هو حاج حتى ارتحل من منى. قال: «ما يعجبنى أن يلقى شعره إلا بمنى ... «۳»» و ظهور «ما يعجبنى» فى عدم اللزوم مما لا ينكر.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۵: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۶.

(۳)- المصدر، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۱۹

....

ثانيها: لزوم العود الى منى لو أخل بالحلق فيها

و الذى يدل عليه ما تقدم من النصوص و قد عرفت المناقشة فيه، فلا نعيد.

ثالثها: لو لم يتمكن من العود و حلق مكانه يلزمه بعث شعره الى منى

و يستدل له بقاعدة الميسور، إذ الواجب الحلق و القاء الشعر بمنى فاذا تعذر أحد الأمرين بقى الآخر.

و ببعض النصوص ك:

رواية حفص بن البخترى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فى رجل يحلق رأسه بمكة قال: يرد الشعر الى منى «۱»».

و رواية ابن أبى حمزة، عن أحدهما عليهما السّلام- فى حديث- قال: «و ليحمل الشعر اذا حلق بمكة الى منى «۲»».

و رواية أبى بصير «۳»، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فى رجل زار البيت و لم يحلق رأسه قال: يحلق بمكة و يحمل شعره إلى منى و ليس عليه شىء «۴»».

و فى كلا الوجهين نظر.

أما قاعدة الميسور: فهى ممنوعة صغرى- مضافا إلى منعها كبرى- لأن الالقاء ليس ميسورا عرفا. بل الحلق هو الواجب لا غير و أى ربط للالقاء به.

و أما النصوص: فهى معارضة برواية الكنانى المتقدمة لظهور قوله عليه السّلام: «ما يعجبنى» فى عدم اللزوم، فتحمل نصوص الأمر به على الاستحباب جمعا.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۶: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۷.

(۴)- هذه تدل على عدم وجوب العود الى منى للحلق.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۲۰

و لو لم يمكنه لم يكن عليه شيء. و من ليس على رأسه شعر، أجزأه امرار الموسى عليه (۴۲۰).

هذا، مع ظهور نصوص الأمر بالرد انه تابع لحكم الأصل من الحلق بمنى، فلا دلالة على اللزوم لعدم العلم بما هو الحكم فى الأصل.

رابعها: لزوم دفن الشعر بمنى

و لا دليل عليه سوى بعض النصوص الظاهرة فى استحبابه بلا أى اشعار فى لزومه، كرواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «كان على بن الحسين عليهما السّلام يدفن شعره فى فسطاطه بمنى ... «۱»». فتدبر. فالأحكام المذكورة فى المتن كلها احتياطية.

---

(۴۲۰) الاقوال بالنسبة الى الاجزاء و عدمه و بالنسبة الى التفصيل بين العمرة و الحج مختلفة و الروايات الواردة فى المقام ثلاثة:

الاولى: رواية زرارة: «إن رجلا من أهل خراسان قدم حاجا و كان أقرع الرأس لا يحسن أن يلبى فاستفتى له أبو عبد اللّه عليه السّلام فأمر له أن يلبى عنه و ان يمر الموسى على رأسه فان ذلك يجزى عنه «۲»».

الثانية: رواية أبى بصير، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المتمتع اراد أن يقصر فحلق رأسه؟ قال: «عليه دم يهريقه فاذا كان يوم النحر أمرّ الموسى على رأسه حين يريد أن يحلق «۳»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۶: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۵.

(۲)- المصدر/ باب ۱۱: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۳.

(۳)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۲۱

و ترتيب هذه المناسك واجب يوم النحر: الرمى، ثم الذبح، ثم الحلق (۴۲۱).

الثالثة: رواية عمار الساباطى، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال:

«سألته عن رجل حلق قبل أن يذبح. قال: يذبح و يعيد الموسى، لان اللّه تعالى يقول: وَ لٰا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ «۱»».

أما رواية زرارة فدلالتها على الاجزاء واضحة تامة. و لا وجه لما فى «الجواهر «۲»» من احتمال الاجزاء عن الحلق الحقيقى لا مطلق الفرض، فانه خلاف الظاهر. لكنها ضعيفة السند.

و أما رواية أبى بصير، فالأمر فيها لا دلالة له على الاجزاء بل ظهوره فى التعيين يقتضى كونه للاستحباب إذ الفرض هو التخيير بين الحلق و التقصير.

و أما رواية عمار، فهى تتكفل حكما استحبابيا، إذ الحلق قبل الذبح مجز للنصوص الدالة عليه و سيجىء الحديث فيه. فانتظر.

---

(۴۲۱) نسب وجوب الترتيب الى أكثر المتأخرين «۳». و يدل عليه الآية الكريمة: وَ لٰا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ؛ و جملة من النصوص الواردة فى افاضة النساء ليلا من المشعر. و بعض النصوص الاخرى ذكرها فى «الجواهر «۴»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۱: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۲.

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج، ج ۱۹: ص ۲۴۵، الطبعة الاولى.

(۳)- منهم البحرانی رحمه اللّه فی «الحدائق الناظرة» (ج ۱۷: ص ۲۴۷) و النراقی رحمه اللّه فی «مستند الشیعة» (ج ۱۲: ص ۳۸۵) و الشهید الاول قدّس سرّه فی «اللمعة الدمشقیة» (ج ۲: ص ۳۰۹).

(۴)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۹: ص ۲۴۸، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۲۲

فلو قدّم بعضها علی بعض، أثم و لا إعادة (۴۲۲).

و بالجملة، یستفاد من هذه المجموعة ان الترتیب لازم.

و لکن ذهب فی «الخلاف «۱»» و «السرائر «۲»» الی الاستحباب.

و لعل وجهه ما ورد «۳» من نفی الحرج من قبل النبی صلّی اللّه علیه و آله لمن عکس الترتیب.

لکنها منصرفة عرفا الی الناسی و الجاهل فلا تشمل العالم، و لو لم تکن منصرفة فالقدر المتیقن منها ذلک، کما أن القدر المتیقن من أدلة الترتیب هو العالم، فلا تعارض بینهما عرفا.

و قد یستند فی دعوی الاستحباب إلی اجماع الأصحاب علی عدم العود مع مخالفة الترتیب فانه لا ینسجم مع الوجوب الشرطی.

و فیه: ان ذلک لا یتنافی مع شرطیة الترتیب لو دل الدلیل علی کل منهما، بل یکون فی ذات الاعمال مع عدم الترتیب مصلحة ملزمة لا یمکن معها تدارک مصلحة الاعمال مع الترتیب، نظیر تقریب شمول حدیث: «لا تعاد» للعامد و عدم منافاته لأدلة الجزئیة و الشرطیة عقلا.

---

(۴۲۲) بلا خلاف محقق أجده فیه- کما فی «الجواهر «۴»»- و یدل علیه نفی الحرج من قبل الرسول صلّی اللّه علیه و آله المتقدم ذکره.

---

(۱)- الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ۱: ص ۴۱۲، الطبعة الاولی.

(۲)- ابن ادریس، محمد بن منصور: السرائر، ج ۱: ص ۶۰۲، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(۳)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۳۹: من أبواب الذبح، ح ۴ و ۶.

(۴)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۹: ص ۲۵۰، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۲۳

[مسائل ثلاث]

اشارة

مسائل ثلاث

[الأولی: مواطن التحلیل ثلاثة:]

اشارة

الأولى:

مواطن التحليل ثلاثة:

[الأول: عقيب الحلق أو التقصير]

الأول: عقيب الحلق أو التقصير، يحل من كل شيء، الا الطيب و النساء و الصيد (۴۲۳).

و قد وقع الكلام فی أن وجوب الترتيب شرطی أم نفسی استقلالی. و قد ذهب صاحب الجواهر «۱» الی الثانی لدعوی منافاة الشرطية مع عدم الاعادة عمدا.

و لكن عرفت عدم المنافاة، و تحقق الاثم بلحاظ تفويته المصلحة الملزمة فی الترتيب. فالالتزام بظهور الوجوب فی الوجوب الشرطی لا مانع منه كسائر الاوامر فی باب المركبات.

---

(۴۲۳) فی النصوص ما يدل علی أنه بالحلق، او التقصير يحل له كل شیء إلا الطيب و النساء، كرواية معاوية بن عمار، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «إذا ذبح الرجل و حلق فقد أحل من كل شیء أحرم منه إلا النساء و الطيب ... «۲»».

و فيها: ما يدل علی أنه بالحلق و التقصير يحل له الطيب، ك:

رواية سعيد بن يسار، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن المتمتع، قال: «اذا حلق

---

(۱)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۵۰، الطبعة الاولی.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۳: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۲۴

....

رأسه قبل ان يزور البيت يطليه بالحناء؟ قال: نعم، الحناء و الثياب و الطيب و كل شیء إلا النساء رددها علیّ مرتين أو ثلاثا. قال: و سألت أبا الحسن عنها قال:

نعم، الحناء و الثياب و الطيب و كل شیء الا النساء «۱»».

و فيها: ما يدل علی جواز الطيب لغير المتمتع و عدم حليته للمتمتع كرواية محمد بن حمران، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الحاج غير المتمتع يوم النحر ما يحل له؟ قال: كل شیء الا النساء. و عن المتمتع ما يحل له يوم النحر؟ قال: كل شیء إلا النساء و الطيب «۲»».

و رواية معاوية بن عمار، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «سئل ابن عباس هل كان رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله يتطيب قبل أن يزور البيت؟ قال: رأيت رسول اللّه صلّی اللّه عليه و آله يضمد رأسه بالمسک قبل ان يزور «۳»».

و قد وقع الكلام فی الجمع بين ما دل علی حلية الطيب و ما دل علی عدم حليته و قد ذكرت وجوه متعددة:

منها: حمل الدال علی الحلية علی غير المتمتع و الدال علی عدم الحلية علی المتمتع بقرينة رواية محمد بن حمران المفصلة بين الفردين.

و منها: حمل التحريم علی الكراهة و هو الذی لم يستبعده صاحب المدارک «۴».

و منها: حمل نصوص الجواز علی التقية.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۳: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۷.

(۲)- المصدر/ باب ۱۴: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۲.

(۴)- العاملي، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۱۰۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۲۵

....

و منها: تقييد نصوص الجواز بما اذا زار البيت فانها مطلقة من هذه الجهة فتقيد بما دل على اعتبار طواف الزيارة.

و في جميع هذه الوجوه نظر:

أما الأول: فهو لا بأس به لو لا كون موضوع بعض نصوص الحلية هو المتمتع بالصراحة، كرواية سعيد المتقدمة.

و رواية الخزاز، قال: «رأيت أبا الحسن عليه السّلام بعد ما ذبح حلق ثم ضمد رأسه بسك [بمسك خ ل] و زار البيت و عليه قميص و كان متمتعا «۱»».

و رواية عبد الرحمن بن الحجاج، قال: «ولد لأبي الحسن عليه السّلام مولود بمنى فارسل إلينا يوم النحر بخبيص فيه زعفران و كنا قد خلقنا. قال عبد الرحمن:

فأكلت أنا، و أبي الكاهلي و مرازم أن يأكلا منه و قالا: لم نزر البيت. فسمع أبو الحسن عليه السّلام كلامنا. فقال لمصادف و كان هو الرسول الذي جاءنا به في أي شيء كانوا يتكلمون؟ فقال: أكل عبد الرحمن و أبي الآخران، فقالا: لم نزر بعد البيت. فقال: أصاب عبد الرحمن. ثم قال: أ ما تذكر حين اتينا به في مثل هذا اليوم فأكلت أنا منه و أبي عبد اللّه أخي أن يأكل منه فلما جاء أبي حرّشه عليّ. فقال: يا ابه، ان موسى أكل خبيصا فيه زعفران و لم يزر بعد. فقال أبي: هو أفقه منك أ ليس قد حلقتم رءوسكم «۲»»، و هي و إن لم يصرّح فيها بكون الموضوع هو المتمتع، لكن من البعيد جدا أن يكون الإمام عليه السّلام في كلتا سفرتيه و اصحابه غير متمتعين مع الحث الاكيد منهم على التمتع.

و أما الثالث: فهو يبتني على استقرار المعارضة و الالتزام بالترجيح في مخالفة

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۴: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۱۳: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱۰.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۲۶

....

العامة و هو خلاف التحقيق.

و أما الرابع: فهو خلاف نص رواية سعيد و الخزاز و عبد الرحمن، فانها تتكفل جواز الطيب قبل الزيارة.

و أما الثاني: فتقريبه أن نصوص الجواز نص في الاباحة و نصوص الحرمة ظاهرة فيها، فتحمل على الكراهة جمعا بين النص و الظاهر.

لكن فيه: ان روايات النهي على طائفتين:

إحداهما: ما كان بلسان النهي عن الطيب، كرواية منصور بن حازم قال:

«سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل رمى و حلق أ يأكل شيئا فيه صفرة قال: لا حتى يطوف بالبيت و بين الصفا و المروة ... «۱»».

و الاخرى: ما كان بلسان عدم حلية الطيب، كرواية معاوية بن عمار المتقدمة و نحوها.

و هذا الجمع انما يتأتى بلحاظ الطائفة الاولى دون الثانية لتحقق التعارض عرفا بين قوله: «يحل له الطيب» و قوله: «و لا يحل له الطيب»

نظير «يعيد» و «لا يعيد».

و مع تحقق التعارض العرفى تصل النوبة الى اجراء القواعد فى باب المعارضة، و المختار هو التخيير، و الأحوط هو اختيار نصوص التحريم لشهرتها بين الأصحاب- أعنى شهرة الحكم بها-. و لمخالفتها للعامة و احتمال الترجيح بها، فاذا التزم بها الفقيه كان له الحكم بحرمة الطيب بعد الحلق و قبل الزيارة.

ثم إنه قد نسب إلى ابن بابويه «۲» و ولده «۳» كون التحلل الأول بالرمى و هو

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۳: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۲.

(۲)- لم نعثر على رسالته، لكن حكاه العلامة قدّس سرّه عنه فى «مختلف الشيعة» (ج ۴: ص ۲۸۹).

(۳)- الصدوق، محمد بن على: من لا يحضره الفقيه، ج ۲: ص ۵۴۹، مؤسسة النشر الاسلامى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۲۷

....

خلاف النصوص المتقدمة و لا دليل عليه سوى رواية «۴» ضعيفة.

ثم إن ما ذكرناه من حرمة الطيب انما هو للمتمتع؛ و أما غيره، فهو جائز له للنص المتقدم.

قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه‍ ق

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج؛ ج۲، ص: ۴۲۷

و أما الصيد، فمقتضى اطلاق النص أو عمومه حليته بالحلق، و لكن فى المتن عدم حليته به.

و يستدل على عدم حليته بوجهين:

الأول: الأصل، فان استصحاب عدم حليته أو حرمته يقتضى ذلك.

الثانى: قوله تعالى: لٰا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ و تحريم الطيب و النساء يوجب صدق المحرم على المكلف، فيشمله اطلاق الآية الكريمة.

و لكن فى كلا الوجهين نظر:

أما الأصل: فلأنه لا مجال له مع العمومات المقتضية للجواز.

و أما الآية: فلعدم صدق الاحرام بحرمة الطيب و النساء و التحلل من كل شيء كما لا يخفى.

نعم، يحرم الصيد عليه من جهة كونه فى الحرم، لكن الفرق بين الحرمة الحرمية و الحرمة الاحرامية يظهر فى أكل لحم الصيد، و فيما لو خرج من الحرم لحاجة، و مضاعفة الكفارة.

و هذا- أعنى التحريم من جهة الحرم لا الاحرام- هو المراد من رواية معاوية بن عمار «۵» التى جاء فيها: «و اذا طاف طواف النساء فقد أحل من كل

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۳: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱۱.

(۵)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ۴۲۸

[الثانی: اذا طاف طواف الزيارة]

الثانی: اذا طاف طواف الزيارة، حلّ له الطيب (۴۲۴).

شیء أحرم منه إلا الصيد»، إذ إرادة الصيد الاحرامی تتنافی مع صدر الرواية حيث حكم فيها بحلية كل شیء الا النساء و الطيب لمن حلق أو قصّر. مع كثرة العمومات بهذا اللسان و لم يتعرض احدها للتقييد و استثناء الصيد إلا هذه الرواية.

---

(۴۲۴) فی «الجواهر «۱»» لا أجد فيه خلافا. و تدل عليه النصوص. كرواية معاوية بن عمار، عن أبی عبد اللّه عليه السّلام، قال: «اذا ذبح الرجل و حلق فقد أحل من كل شیء أحرم منه الا النساء و الطيب، فاذا زار البيت و طاف و سعى بين الصفا و المروة فقد أحلّ من كل شیء أحرم منه إلا النساء ... «۲»». و غيرها.

ثم إنه يقع البحث فی جهات:

الاولى: انه اذا فرض توقف الحل من الطيب على الطواف، فهل يكتفی بمجرد الطواف أو يعتبر فيه الاتيان بصلاة الطواف؟ قولان يبتنيان على ان المنصرف من اطلاق الطواف إرادة صلاته أيضا بلحاظ أنها كجزء من أجزائه، نظير التعقيب بالنسبة الى الصلاة.

أو انه لا ينصرف منه ذلک بلحاظ أنها مستقلة عن الطواف فاطلاق الطواف لا يشملها. و لا طريق لدينا فعلا لتعيين أحد الاحتمالين، فالاحتياط متعين.

---

(۱)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۵۷، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۳: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ۴۲۹

....

الثانية: فی انه هل يعتبر فی حل الطيب السعی بين الصفا و المروة، او لا؟

ظاهر اطلاق بعض النصوص عدم اعتباره، كرواية منصور بن حازم: «اذا كنت متمتعا فلا تقربن شيئا فيه صفرة حتى تطوف بالبيت «۱»».

و لكنها تقيد بمثل رواية معاوية بن عمار المتقدمة، فيعتبر السعی فی حلية الطيب. و حينئذ فيلغو النزاع الأول لاعتبار كون السعی بعد صلاة الطواف.

الثالثة: فی حكم من قدّم الطواف و السعی على الوقوف، فهل يحلّ له الطيب أو يتوقف على الحلق؟. حكى الأول عن بعض «۲» و استوجهه فی «المسالک «۳»».

و التحقيق: انه ليس لدينا اطلاق فی ان الطواف بالبيت يكون سببا لحلية الطيب. كی يتمسک بإطلاقه فی الطواف المتقدم على الوقوف. بل الثابت فی الروايات كرواية عمار المتقدمة هو فرض الطواف بعد الحلق موجبا للتحلل من الطيب لا مطلق الطواف.

و بما انه لا يمكن الأخذ بخصوصية البعدية و إلا لزمه طواف آخر بعد الحلق لحليّة الطّيب و هو مما لا يقول به أحد، بل هو خلاف الاجتزاء بالطواف المتقدم.

فيدور الأمر بين احتمالين:

أحدهما: ان يكون موضوع التحلل من الطيب هو المجموع المركب من الحلق و الطواف من دون لحاظ البعدية، فيكون للتحلل مراتب يحقق الحلق وحده إحداها و يحقق مع الطواف مرتبة اخرى.

و عليه، فلا يتحقق التحلل من الطيب بمجرد الطواف لعدم تحقق الجزء الآخر.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۱۸: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱۲.

(۲)- الشهيد الاول، محمد بن مكى: الدروس الشرعية، ج ۱: ص ۴۵۶.

(۳)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۳۲۶، ط مؤسسة المعارف.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۳۰

[الثالث: إذا طاف طواف النساء]

الثالث: إذا طاف طواف النساء، حلّ له النساء (۴۲۵)،

ثانيها: ان يكون الموضوع هو ذات الطواف أين ما وقع فيتحقق التحلل به خاصة و لو كان متقدما. و لا طريق لنا الى الجزم بأحد الوجهين، و تعيين الأول يحتاج الى دليل ليس بأيدينا. فالاحتياط متعين.

---

(۴۲۵) فى «الجواهر «۱»» الاجماع بقسميه عليه. و يدل عليه رواية معاوية بن عمار المتقدمة و غيرها.

و الكلام فى اعتبار صلاته و عدمه هو الكلام فى طواف الزيارة.

هذا، مع ان ظاهر رواية معاوية بن عمار اعتبار الصلاة فى التحلل فى كلا الموردين و هى روايته عن أبى عبد اللّه عليه السّلام- فى حديث- قال: «فاذا أتيت يوم النحر فقمت على باب المسجد- الى ان قال:- ثم طف بالبيت سبعة اشواط كما وصفت لك يوم قدمت مكة ثم صل عند مقام ابراهيم ركعتين ... ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه و اصنع كما صنعت يوم دخلت مكة ثم ائت المروة فاصعد عليها و طف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا و تختم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد أحللت من كل شىء أحرمت منه الا النساء، ثم ارجع الى البيت و طف به اسبوعا آخر ثم تصلى ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السّلام ثم قد أحللت من كل شىء و فرغت من حجك كله و كل شىء أحرمت منه «۲»».

و يقع البحث فى جهات متعددة:

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۵۸، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة/ باب ۴: من أبواب زيارة البيت، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۳۱

....

الأولى:

فى انه هل يعتبر طواف النساء للنساء فى حلّ الرجال لهن، أو لا؟ قد يتخيل عدم اعتباره لأجل تقييد الحل فى النصوص بحل النساء و هو يختص بالرجال بالنسبة الى النساء و لا يشمل العكس.

و فيه:

أولا: ان الملحوظ بالنساء هو الكناية عما حرّم بالاحرام من هذه الجهة و المحرّم هو الجماع على مطلق المحرم رجلا كان أو امرأة. فليس النساء بعنوانه موضوع الحكم، بل الجماع و نحوه و هو لا يختص بأحد الصنفين.

و ثانيا: وجود النص على توقف حل الرجل على المرأة على طواف النساء و هو رواية العلاء بن صبيح و عبد الرحمن بن الحجاج و

على بن رئاب و عبد اللّه بن صالح، كلهم عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «المرأة المتمتعة اذا قدمت مكة ثم حاضت تقيم ما بينها و بين التروية فان طهرت طافت بالبيت وسعت بين الصفا و المروة، و ان لم تطهر الى يوم التروية اغتسلت و احتشت ثم سعت بين الصفا و المروة، ثم خرجت الى منى فاذا قضت المناسك و زارت البيت طافت بالبيت طوافا لعمرتها، ثم طافت طوافا للحج، ثم خرجت فسعت فاذا فعلت ذلك فقد أحلت من كل شيء يحل منه المحرم الا فراش زوجها، فاذا طافت طوافا آخر حل لها فراش زوجها «۱»».

الثانية:

فى كفاية طواف الصبى المميز و غيره فى حلية النساء له بعد البلوغ و عدم

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۸۴: من أبواب الطواف، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۳۲

و يكره لبس المخيط، حتى يفرغ من طواف الزيارة (۴۲۶).

كفايته لأجل عدم مشروعية عبادة الصبى، و عدم تحقق النية من غير المميز فيبطل طوافه فيصير الاحرام نظير الحدث الذى لا بد من رفعه بعد البلوغ لثبوته عند الصبا.

و التحقيق: انه لا وجه لهذه التعليلات العقلية بعد وجود النص على صحة الاحرام به و انه يتقى ما يتقى منه المحرم و أنه يطاف به و نحو ذلك من أحكام الحج، فانه دليل تعبدى على أن شأنه فى احرامه و غيره كالبالغ. فيتحلل كما يتحلل البالغ، و كما ينعقد الاحرام بالاحرام به كذلك يتحلل بالطواف به فتدبر.

و إلا فلو فرض عدم صحة الطواف من غير المميز، فاحرامه غير صحيح أيضا فلا يلزم التحلل.

الثالثة:

فى المقصود من حرمة النساء قبل طوافه، فهل يراد به خصوص الاستمتاع أو الأعم منه و من العقد عليهن.

قد يوجّه العموم بان حذف المتعلق يفيد العموم من جهة كل محرم يرتبط بالنساء فيشمل الجماع و سائر الاستمتاعات و الزواج بهن و كل محرّم يرتبط بهن.

و فيه: أن حلية العقد حلية وضعية و حلية الاستمتاع حلية تكليفية فإرادة [تعيين من لفظ واحد ممنوع].

---

(۴۲۶) لرواية ادريس القمى، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: ان مولى لنا تمتع فلما حلق لبس الثياب قبل أن يزور البيت. فقال: بئس ما صنع. قلت: أ عليه شيء؟

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۳۳

....

قال: لا، «۱»»، و هى محمولة على الكراهة جمعا بينها و بين ما دل على الجواز بالخصوص، كرواية العلاء قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: «تمتعت يوم ذبحت و حلقت أ فألطخ رأسى بالحناء؟ قال: نعم، من غير أن تمس شيئا من الطيب. قلت: أ فألبس القميص؟ قال: نعم، اذا شئت. قلت: أ فأغطى رأسي؟ قال: نعم «۲»».

و كذلك يكره تغطية الرأس قبل زيارة البيت جمعا بين ما دل على الجواز كرواية العلاء و ما دل على النهى، كرواية منصور بن حازم، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، انه قال: «فى رجل كان متمتعا فوقف بعرفات و بالمشعر و ذبح و حلق قال: لا يغطى برأسه حتى يطوف بالبيت و بالصفا و المروة فان ابى كان يكره ذلك و ينهى عنه. فقلنا فان كان فعل قال: ما أرى عليه شيئا و ان لم يفعل كان أحب إلىّ «۳»».

ثم إن هـذا الحكم يختص بـالمتمتع، لانه موضوع روايـات النهى يختص بـالمتمتع فلا يشـمل المفرد. مع ورود التفصيـل فى النهى بين المتمتع و المفرد فى رواية سـعيد الاعرج، عن أبى عبد اللّه عليه السّـلام، قال: «سألته عن رجل رمى الجمار و ذبح و حلق رأسه أ يلبس قميصا و قلنسوة قبل ان يزور البيت؟ فقال: ان كان متمتعا فلا. و إن كان مفردا فنعم «۴»».

فلا وجه لتسـرية الحكم الى المفرد و الالتزام بكونه أخف كراهـة، فـانه لا دليل عليه أصـلا. نعم لو كان هناك اطلاق يشـمل المفرد أمكن دعوى الكراهة بالنسبة إليه و حمل رواية الأعرج على بيان أخفية الكراهة، و إن أشكل ذلك بانه خلاف الظاهر، فلو كان هناك اطلاق لقيدته رواية الأعرج.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۸: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۱۳: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۳.

(۳)- المصدر/ باب ۱۸: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۳۴

و كذا يكره الطيب، حتى يفرغ من طواف النساء (۴۲۷).

[الثانية: إذا قضى مناسكه يوم النحر]

الثانية:

إذا قضـى مناسـكه يوم النحر، فالافضل المضـىّ الى مكة للطواف و السـعى ليومه. فان أخّره، فمن غده. و يتأكد ذلك فى حق المتمتع، فان أخّره أثم (۴۲۸).

---

(۴۲۷) فـانه مقتضـى الجمع بين ما دل على حليـة الطيب بمجرد طواف الزيارة و السـعى مما تقـدم، و ما دل على النهى عنه قبل طواف النساء، كرواية محمد بن اسـماعيل، قال: «كتبت الى أبى الحسن الرضا عليه السّـلام: هل يجوز للمحرم المتمتع أن يمس الطيب قبل ان يطوف طواف النساء؟ فقال: لا «۱»».

(۴۲۸) الاحتمالات فى وقت زيارة البيت الواجب ثلاثة:

الأول: انه يلزمه زيارة البيت يوم النحر و لا يجوز له التأخير لغير عارض و يستدل له، ب:

رواية محمد بن مسلم، عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: «سألته عن المتمتع متى يزور البيت؟ قال: يوم النحر «۲»».

و رواية منصور بن حازم، قال: «سمعت أبا عبد اللّه عليه السّلام يقول: لا يبيت المتمتع يوم النحر بمنى حتى يزور البيت «۳»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۱۰/ باب ۱۹: من أبواب الحلق و التقصير، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۱: من أبواب زيارة البيت، ح ۵.

(۳)- المصدر، ح ۶.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۳۵

....

الثانی: ما فی المتن من أفضلیهٔ الزیارهٔ فی یوم النحر و لا یجوز التأخیر عن الغد. و یستدل له بروایهٔ معاویهٔ بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام- فی زیارهٔ البیت یوم النحر- قال: «زره، فان شغلت فلا یضرک ان تزور البیت من الغد و لا تؤخر ان تزور من یومک فانه یکره للمتمتع أن یؤخر و موسع للمفرد أن یؤخره «۱»»، و نحوها روایته الاخری «۲».

الثالث: جواز تأخیره الی یوم النفر و یستدل له ب:

روایهٔ عبید اللّه بن علی الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «سألته عن رجل نسی أن یزور البیت حتی أصبح؟ قال: لا بأس أنا ربما أخرته حتی تذهب أیام التشریق، و لکن لا تقرب النساء و الطیب «۳»».

و روایهٔ هشام بن سالم، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «لا بأس ان اخرت زیارهٔ البیت الی ان یذهب أیام التشریق الا انک لا تقرب النساء و لا الطیب «۴»».

و روایهٔ اسحاق بن عمار، قال: سألت أبا ابراهیم علیه السّلام عن زیارهٔ البیت تؤخر الی یوم الثالث، قال: «تعجیلها أحب إلیّ و لیس به بأس إن أخرته «۵»».

و هذه النصوص تکون موجبهٔ للتصرف فی النصوص المتقدمهٔ بحملها علی الاستحباب و حمل النهی عن التأخیر علی الکراههٔ.

و قد ادعی حملها علی بیان حکم المفرد بقرینهٔ ما فی بعض النصوص من التفصیل بین المتمتع و المفرد فی التأخیر و عدمه، کروایهٔ معاویهٔ بن عمار، عن

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۱۰/ باب ۱: من أبواب زیارهٔ البیت، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۲: من أبواب زیارهٔ البیت، ح ۸.

(۳)- المصدر/ باب ۱: من أبواب زیارهٔ البیت، ح ۲.

(۴)- المصدر، ح ۳.

(۵)- المصدر، ح ۱۰.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۴۳۶

و یجزیه طوافه و سعیه (۴۲۹).

أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «سألته عن المتمتع متی یزور البیت؟ قال: یوم النحر أو من الغد و لا یؤخر، و المفرد و القارن لیسا بسواء موسع علیهما «۱»».

و قد ناقشها صاحب الجواهر «۲» بوجهین:

الأول: ان بعض نصوص الجواز موضوعها المتمتع بقرینهٔ استثناء الطیب الذی عرفت انه لا یحل للمتمتع خاصهٔ.

الثانی: أن حملها علی المفرد لیس بأولی من حمل نصوص المنع علی الکراههٔ خصوصا بعد التصریح بها فی روایهٔ معاویهٔ المتقدمهٔ.

أقول: الوجه الأول متین لکن الثانی ممنوع، إذ الروایهٔ المتکفلهٔ للتفصیل بین المفرد و المتمتع تقیّد روایات الجواز بالمفرد و روایات المنع بالمتمتع، فیختلف موضوعاهما، فلا تصل النوبهٔ الی الجمع بالحمل علی الکراههٔ.

و علی أی حال، فالعمل بهذه الطائفهٔ من النصوص متعین، و الالتزام بالاحتمال الثالث متجه.

---

(۴۲۹) یعنی لو أوقعه بعد الوقت المحدد له الذی عرفت ان اکثره یوم النفر.

و هذا الحکم مشکل لو استفید من النصوص لزوم ایقاع الطواف فی أیام التشریق، إذ لا دلیل حینئذ علی مشروعیته بعدها.

و أما لو کان المستفاد جواز التأخیر الی آخر أیام التشریق مع السکوت عما بعد أیام التشریق- کما لعله الظاهر من النصوص اذ لا یظهر

اکثر من ذلک- فمقتضی أصالة البراءة نفی اعتبار الوقت الخاص، فیشرع الاتیان به بعد أیام

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۱: من أبواب زیارة البیت، ح ۸.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۹: ص ۲۶۵، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۳۷

و یجوز للقارن و المفرد تأخیر ذلک، طول ذی الحجة علی کراهیة (۴۳۰).

[الثالثة: الأفضل لمن مضی الی مکة للطواف و السعی: الغسل، و تقلیم الاظفار، و أخذ الشارب]

الثالثة:

الأفضل لمن مضی الی مکة للطواف و السعی: الغسل، و تقلیم الاظفار، و أخذ الشارب (۴۳۱).

التشریق و یترتب علیه آثاره من التحلل لاطلاق قوله: «فاذا طاف ...» الوارد فی روایات التحلل بالطواف.

(۴۳۰) قد یستدل له بروایة معاویة بن عمار المتقدمة لاطلاق قوله علیه السّلام: «موسع للمفرد ان یؤخره».

و لکن الانصاف ان الملحوظ التوسعة بلحاظ الحکم الذی أثبت للمتمتع و هو لزوم او استحباب المبادرة و کراهة التأخیر عن الغد.

و بعبارة اخری: أنها فی مقام نفی الحکم الثابت للمتمتع عن المفرد، اما خصوصیة حکمه فلیست فی مقام بیانه، فلا اطلاق للروایة.

و علیه، فیشکل تأخیره عن یوم النفر إلا أن یتمسک بأصالة البراءة، کما تقدم فی المتمتع. فتدبر.

(۴۳۱) لروایة عمر بن یزید، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «ثم احلق رأسک و اغتسل و قلّم اظفارک و خذ من شاربک وزر البیت ... «۱»».

(۱)- وسائل الشیعة/ باب ۲: من أبواب زیارة البیت، ح ۲.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۳۸

و الدعاء إذا وقف علی باب المسجد (۴۳۲).

و اغتسل و قلّم اظفارک و خذ من شاربک وزر البیت ... «۱»».

(۴۳۲) لروایة معاویة بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام- فی حدیث- قال: «فاذا أتیت یوم النحر فقمت علی باب المسجد قلت: اللهم أعنّی علی نسکک ... «۲»».

و الحمد للّه رب العالمین «۳».

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۱۰/ باب ۲: من أبواب زیارة البیت، ح ۲.

(۲)- المصدر/ باب ۴: من أبواب زیارة البیت، ح ۱.

(۳)- انتهی هذا المبحث فی الاثنین ۲۸/ ۱۲/ ۱۳۸۸ ه.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۳۹

[القول فی الطواف]

اشارة

القول فی الطواف «۱» و فیه ثلاثة مقاصد

[المقصد الأول: فی المقدمات]

الأول: فی المقدمات و هی واجبة و مندوبة.

فالواجبات: الطهارة (۴۳۳).

---

(۴۳۳) لا اشكال بحسب الفتوى فی اعتبار الطهارة من الحدث الأصغر و الأكبر فی الطواف الواجب و فی «الجواهر «۲»»: الاجماع بقسميه عليه.

و يدل عليه من النصوص رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام:

«لا بأس أن يقضی المناسك كلها علی غير وضوء إلا الطواف بالبيت و الوضوء أفضل «۳»».

و رواية محمد بن مسلم، قال: سألت أحدهما عليهما السّلام عن رجل طاف طواف

---

(۱)- كان الشروع فی يوم ۱۷/ ۱/ ۱۳۸۹ ق.

(۲)- النجفی، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۶۹، الطبعة الاولی.

(۳)- وسائل الشيعة/ باب ۳۸: من أبواب الطواف، ح ۱.

....

الفريضة و هو علی غير طهور قال: «يتوضأ و يعيد طوافه، و إن كان تطوعا توضأ و صلی ركعتين «۱»» و غيرهما.

و هذه النصوص و إن كانت واردة فی خصوص الطهارة من الحدث الأصغر لكن يستفاد منها اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر باعتبار أنه ناقض للوضوء أيضا و بلحاظ الدليل الخاص يكتفی بغسل الجنابة عن الوضوء.

و قد يستدل علی اعتبارها برواية علی بن جعفر، عن أخيه أبی الحسن عليه السّلام، قال: «سألته عن رجل طاف بالبيت و هو جنب فذكر و هو فی الطواف، قال:

يقطع الطواف و لا يعتد بشیء مما طاف «۲»».

و لكن يمكن المناقشة فی دلالة هذه الرواية علی المطلوب ببيان: أن الكون فی المسجد محرّم علی الجنب و إذا حرم الكون بطل طواف الجنب و ذلك لامتناع اجتماع تحريم الكون فی المسجد و وجوب الطواف فی المسجد.

و عليه، فبطلان طواف الجنب علی القاعدة. نعم لا يبطل الطواف علی القاعدة فی صورة نسيان الجنابة لعدم تحريم الكون فی المسجد عليه فی هذا الحال، فلا مانع من صحة طوافه.

و فی هذه الصورة تظهر فائدة اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر، إذ فی صورة العلم عرفت بطلان الطواف علی القاعدة.

و عليه، نقول: الأمر بقطع الطواف عند تذكر الجنابة فی أثناء الطواف الوارد فی رواية علی بن جعفر عليه السّلام يمكن أن يكون

بلحاظ عدم تمكنه شرعا من البقاء فی المسجد لأنه جنب و لزوم الخروج عليه، فيكون حكما على طبق القاعدة فلا يفيد

(۱)- وسائل الشيعة/ باب ۳۸: من أبواب الطواف، ح ۳.

(۲)- المصدر، ح ۴.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۴۱

....

اشتراط الطهارة فی الطواف. كما يمكن أن يكون بلحاظ أن الطهارة شرط و المفروض فقدانها، فيدل على اعتبارها و لا ظهور له فی الثانی.

و هكذا قوله عليه السّلام: «لا يعتد بشیء مما طاف» يمكن أن يكون ناشئا من فقدانه للشرط و هو الطهارة من الحدث الاكبر، و يمكن أن يكون ناشئا من فوات الموالاة بالخروج من المسجد و الغسل و الرجوع للطواف، فيكون من أدلة اعتبار الموالاة بين أشواط الطواف.

و بالجملة، لا ظهور فی الرواية فی إفادة شرطية الطهارة من الحدث الأكبر بعد امكان تطبيقها على القاعدة.

و أما الطواف المستحب، فلا يعتبر فيه الطهارة من الحدث الأصغر للنصوص المتعددة، كرواية محمد بن مسلم المتقدمة و بها تقيد اطلاقات ما دل على اعتبارها فی الطواف بقول مطلق.

و أما الطهارة من الحدث الأكبر، فلا دليل على اعتبارها أيضا الا من جهة كونه على طبق القاعدة لحرمة الكون فی المسجد. و لكن عرفت ان مقتضى ذلك صحة الطواف مع نسيان الجنابة.

نعم، لو التزمنا بدلالة رواية علی بن جعفر المتقدمة على شرطية الطهارة من الحدث الأكبر للطواف فهی دالة على شرطيته لمطلق «۱» الطواف الواجب و المندوب، و لا مقيد لها لان النصوص المتقدمة المشار إليها إنما تتكفل نفی اعتبار الوضوء فی الطواف المستحب لا أكثر فلا تنافی اعتبار الطهارة من الحدث الأكبر فيه بمقتضى اطلاق رواية علی بن جعفر عليه السّلام.

(۱)- فی عمومها للطواف المندوب اشكال يظهر من ملاحظة ذيل الرواية.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۴۲

....

و من هنا يظهر الاشكال فی التزام صاحب الجواهر قدّس سرّه «۱» بدلالة الرواية على الشرطية و التزامه بعدم اعتبار الطهارة من الحدث الاكبر فی الطواف المندوب للأصل، فانه لا مجال للاصل مع اطلاق رواية علی بن جعفر عليه السّلام.

فلاحظ.

هذا مع أن إجراء الأصل مع إنكار الاطلاق يبتنی على الالتزام بجريان البراءة فی المستحبات. و الذی حققناه عدم جريانها فيها.

و عليه فاللازم الاحتياط فی الطواف المستحب بالنسبة الى الطهارة من الحدث الأكبر.

ثم انه ذكر صاحب الجواهر «۲» أن الوضوء أفضل فی الطواف المستحب و استدل عليه برواية معاوية المتقدمة و النبوی العامی: «الطواف بالبيت صلاة «۳»».

و يشكل بأنه قوله عليه السّلام فی رواية عمار: «و الوضوء أفضل» راجع الى المستثنى منه و هو مطلق المناسك غير الطواف، لاستثناء الطواف منها.

و أما النبوی، فانما يتم الاستدلال به لو فرض عدم اعتبار الطهارة فی صلاة النافلة و انما هی مستحبة فيها، كی يكون التنزيل شاملا لهذا

الأثر، و الامر لیس کـذلک لأن الطهارة معتبرة فی صـلاة النافلـة، فلا یکون التنزیل ناظرا الی الطهارة لما عرفت من عدم اعتبار الطهارة فی الطواف.

إذن، فلا دلیل علی أفضلیة الوضوء. فتدبر.

ثم إنه فی موارد اعتبار الطهارة لو لم یتمکن من الطهارة المائیة هل یصح

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۹: ص ۲۶۹، الطبعة الاولی.

(۲)- المصدر، ص ۲۷۰.

(۳)- البیهقی، احمد بن الحسین: السنن الکبری، ج ۵: ص ۸۷، ط بیروت.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۴۴۳

و ازالة النجاسة عن الثوب و البدن (۴۳۴).

الطواف مع الطهارة الترابیة، أو لا؟

و تحقیق الکلام فی ذلک: أنه إن قلنا بان التیمم یفید الطهارة و رافع للحدث.

و تیمم المکلف لغایة یشرع لها التیمم قطعا، کصلاة فریضة، أمکنه الطواف به لأنه متطهر فیکون طوافه مع الطهارة.

و أما لو قلنا بان التیمم غیر رافع و انما هو مبیح، فلا ینفع التیمم لغایة معینة فی صـحة الطواف، إذ غایة ما ینفع التیمم فی اسـتباحة تلک الغایة المعینة لا الطواف إذ لا دلیل علی مشـروعیته بالنسـبة إلیه، ثم أنه لو ثبت اطلاق لدلیل مشروعیة التیمم بحیث یشمل مثل الطواف فانما ینفع بالنسبة الی الحدث الأصغر لا الأکبر، و ذلک لأنه مع الحدث الأکبر یحرم علیه الکون فی المسجد الحرام.

و التیمم علی تقـدیر کونه مبیحـا انمـا یسـتباح به العمـل الواجب المشـروط بالطهـارة، لا ـ العمـل المحرم بـدون طهارة کمس القرآن و الدخول فی المسجد و غیرهما.

و علیه، فالتیمم یستباح به الطواف من جهة شرطیة الطهارة له و لا یستباح به الطواف من جهة حرمة الکون فی المسجد.

نعم، لو کان مطهرا و رافعا للحدث تم ذلک، لعدم کونه محدثا مع التیمم.

فتدبر.

---

(۴۳۴) العمدة فی ذلک روایة یونس بن یعقوب، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام:

«رأیت فی ثوبی شیئا من دم و أنا أطوف قال: فاعرف الموضع ثم أخرج فاغسله

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۴۴۴

و أن یکون مختونا، و لا یعتبر فی المرأة (۴۳۵).

ثم عـد فابن علی طوافک «۱»»، و هی ضـعیفة السـند لکن ادعی انجبارها بعمل الاصـحاب و تسالمهم حتی ممن یبنی علی عدم العمل بأخبار الآحاد کابن ادریس، فان ذلک یوجب الاطمئنان بالصدور.

لکن التحقیق انه لم یثبت اسـتناد الکل إلیها، إذ علل بعضـهم الحکم المـذکور بحرمة إدخال النجاسة فی المسـجد و قد علل ذلک بأن فیه هتکـا للمسـجد. و مع وجود هـذا التعلیـل یحصل التشـکیک فی الصـغری، هـذا مع الاشـکال فی أصل الکبری و هی جابریـة عمل المشهور لضعف السند. و أما الاستدلال علی الحکم المذکور بالنبوی العامی: «الطواف بالبیت صلاة» ففیه ما لا یخفی.

---

(۴۳۵) یدل علی ذلک النص، ک:

رواية معاوية بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «الأغلف لا یطوف بالبیت و لا بأس أن تطوف المرأة «۲»».

و روایة حریز، عن أبی عبد اللّه علیه السّلام، قال: «لا بأس أن تطوف المرأة غیر المخفوضة، فاما الرجل فلا یطوف إلا و هو مختتن «۳»».

و هذا مما لا إشكال فيه. إنما الاشكال فی جهات:

الاولی: فی الخنثی المشكل بناء علی أنها جنس ثالث غیر الرجل و المرأة، فهل یجب علیها الاختتان، أم لا؟

---

(۱)- وسائل الشیعة/ باب ۵۲: من أبواب الطواف، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۳۳: من أبواب الطواف، ح ۱.

(۳)- المصدر/ باب ۵۲: من أبواب الطواف، ح ۳.

....

التحقیق: عدم الوجوب لعدم شمول النص لها بعد اختصاصه بالرجل و المرأة، فأصالة البراءة محكمة. إلا ان صاحب الجواهر «۱» التزم بعدم جریان البراءة بناء علی ان الفاظ العبادات أسماء للصحیح منها، اذ مع الشك فی اعتبار الاختتان یشك فی صدق الطواف بدونه و هو مورد قاعدة الاشتغال.

و هذا الأمر تعرض له فی الاصول و اجیب عنه بما لا مزید علیه و اثبت ان البراءة یمكن جریانها حتی علی القول بالصحیح.

و الغریب ان صاحب الجواهر لم یذكر هذا المطلب الا هنا و التزم بالأصل فی غیر مورد، كما تقدم منه فی الطواف المستحب، فراجع.

الثانیة: فی الصبی، فهل یجب علیه الاختتان فی طوافه، أم لا؟

قد یدعی عدم اعتباره إما لأجل اختصاص موضوع الحكم بالرجل و هو غیر صادق علی الصبی. و إما لأجل ان دلیل الشرطیة هو النهی عن الطواف بدون الاختتان و النهی لا یتوجه الی الصبی.

و فی كلا الوجهین نظر:

أما الأول: فلأن ظاهر المقابلة بین الرجل و المرأة إرادة جنس الرجل من لفظ «الرجل» بمعنی الذكر فی قبال الانثی.

و أما الثانی: فلما ذكر مكررا من أن الأوامر و النواهی الواردة فی باب المركبات ظاهرة فی الارشاد الی الشرطیة و المانعیة و لیست ظاهرة فی البعث و الزجر و التكلیف.

و علیه، فهی كما تشمل البالغ تشمل غیره.

و نظیر هذه الدعوی ما ادعی من سقوط الشرطیة أو الجزئیة مع عدم

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۷۴، الطبعة الاولی.

....

القدرة إذ كان دلیلها بلسان الأمر لسقوط الأمر مع عدم القدرة.

و قد اجیب عنها بما عرفت من ان الأوامر هذه إرشادیة، فلا تختص بصورة التمكن.

الثالثة: مع عدم التمكن من الاختتان لضیق الوقت هل یسقط لزوم الاختتان أم یسقط الحج؟

الحق هو الثانی، لان عدم التمكن من الاختتان و هو شرط یلازم عدم تحقق الاستطاعة، فلا یجب الحج.

و لا وجه للأول إلا ما عرفت من سقوط الأمر مع عدم التمكن، فلا دليل على الشرطية و جوابه ما عرفته قبل قليل.

ثم إنه وقع الكلام فى لزوم ستر العورة فى الطواف و قد استدل له بما ورد من الروايات الكثيرة من تبليغ أمير المؤمنين عليه السّلام عن النبى الأعظم صلّى اللّه عليه و آله انه: «لا يطوف بالبيت عريان «۱»».

و فى هذا الاستدلال نظر، اذ بين العرى و كشف العورة عموم من وجه فقد يصدق ستر العورة و يصدق العرى، كما إذا كان متزرا فقط بدون رداء.

و قد يصدق عدم العرى و يصدق كشف العورة، كما إذا كان ساترا لجميع بدنه و كاشفا لعورته فقط.

و عليه، فهذه الروايات تفيد اشتراط ستر البدن و عدم العرى، و هو مما لا بأس بالالتزام به، بل يوافق الاعتبار لما فيه من الاحترام و المحافظة على كرامة الطواف و المسجد، فيكون هذا الشرط أشبه باشتراط ستر المرأة جسمها فى الصلاة.

---

(۱)- وسائل الشيعة/ باب ۵۳: من أبواب الطواف، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۴۷

و المندوبات ثمانية: الغسل لدخول مكة (۴۳۶).

---

(۴۳۶) وقع الكلام فى أن المستحب غسلان: أحدهما لدخول الحرم، و الآخر لدخول مكة. أو انه غسل واحد يتخير فى ايقاعه بين أول الحرم و أول مكة و منزله فى مكة.

الذى اختاره فى «الجواهر «۱»» هو الأول، فاستشهد على استحباب الغسل لدخول مكة برواية الحلبى، قال: «أمرنا أبو عبد اللّه عليه السّلام أن نغتسل من فخ قبل ان ندخل مكة «۲»».

و مثلها فى الدلالة رواية عجلان ابى صالح، قال: قال ابو عبد اللّه عليه السّلام: «اذا انتهيت الى بئر ميمون او بئر عبد الصمد فاغتسل و اخلع نعليك و امش حافيا و عليك السكينة و الوقار «۳»».

و استشهد على استحباب الغسل لدخول الحرم برواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «اذا انتهيت الى الحرم ان شاء اللّه فاغتسل حين تدخله و إن تقدمت فاغتسل من بئر ميمون أو من فخ أو من منزلك بمكة «۴»».

و برواية أبان بن تغلب «۵» الحاكية فعل الإمام عليه السّلام حين اراد دخول الحرم.

و ذهب فى «المدارك «۶»» الى الثانى، لرواية ذريح المحاربى، قال: «سألته عن

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۷۹، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة/ باب ۵: من أبواب مقدمات الطواف، ح ۱.

(۳)- المصدر، ح ۲.

(۴)- المصدر/ باب ۲: من أبواب مقدمات الطواف، ح ۲.

(۵)- المصدر/ باب ۱: من أبواب مقدمات الطواف، ح ۱.

(۶)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۱۲۱، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۴۸

....

الغسل فى الحرم قبل دخوله، أو بعد دخوله؟ قال: لا يضرك أى ذلك فعلت. و إن اغتسلت بمكة فلا بأس، و إن اغتسلت فى بيتك

حین تنزل بمکـة فلا بأس «۱»»، فقـد ذهب الی أن المسـتفاد من مجموع هـذه النصوص هو اسـتحباب غسل واحد یتخیر فی ایقاعه بین المواضع المذکورة فیها. نعم، یستفاد منها ان ایقاع الغسل قبل دخول الحرم أفضل.

و نـاقشه صـاحب الجواهر «۲»: بـان ظاهر النصوص اسـتحباب غسـلین احـدهما لـدخول الحرم و الآخر لـدخول مکـة و التخییر لا ینافی ذلک، بل ما یظهر من اجزاء غسل واحد عنهما بعد دخول مکة لا ینافی التعدد فانه من باب التداخل.

أقول: الـذی یظهر من روایـة ذریـح ان الغسل المشـروع نفسه لا بأس بایقاعه بعد دخول الحرم و فی مکة و فی المنزل بمکة، لا أنه من باب التـداخل. و علیه، فلا یبقی ظهور للنصوص فی تعـدد الغسل المسـتحب، بل تکون ظاهرة فی اسـتحباب غسل یتخیر فی ایقاعه بین مواضع أولاها قبل دخول الحرم.

و لا صراحة لروایة الحلبی و لا لروایة عجلان فی استحباب الغسل لدخول مکة بهذا العنوان کما لا یخفی.

و یتأکـد ما ذکرناه بملاحظة روایة معاویة، و ان له ایقاع الغسل المشـروع لدخول الحرم فی بئر میمون أو فخ أو المنزل. مع انه لا معنی لذلک لو کان الغسل لأصل الدخول لتحقق الدخول منه.

فالمستفاد من مجموع النصوص استحباب غسل واحد لدخول الحرم لا

---

(۱)- وسائل الشیعة/ باب ۲: من أبواب مقدمات الطواف، ح ۱.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۹: ص ۲۸۰، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، ج۲، ص: ۴۴۹

فلو حصل عـذر اغتسل بعـد دخوله (۴۳۷). و الأفضـل ان یغتسـل من بئر میمـون، أو من فـخّ (۴۳۸)؛ و الا ـ ففی منزله، و مضغ الإذخر (۴۳۹) و أن یدخل مکة من أعلاها (۴۴۰).

بمعنی الشـروع فی الـدخول، بل بمعنی الکون فی الحرم، فلا ینافی ذلک تأخیره الی منزله بمکة قبلا. نعم یسـتحب ایقاعه قبل الدخول لروایـة أبـان و غیرهـا و لا بأس بتعـدد الغسل رجاء و لکن لا یترتب علیه ما یترتب علی الغسل المستحب من الطهارة و الاکتفاء به عن الوضوء لو قیل به.

---

(۴۳۷) لعله لاستفادته من روایة معاویة بن عمار المتقدمة و لکن لا ظهور لها فی حصول العذر بل مطلق التأخیر و لو کان لا عن عذر، فلاحظها.

(۴۳۸) لعله لروایتی الحلبی و عجلان المتقدمتین.

(۴۳۹) لروایـة معاویة بن عمار، عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام، قال: «اذا دخلت الحرم فخذ من الإذخر فامضـغه «۱»». و نحوها روایة ابی بصیر «۲».

(۴۴۰) لروایة یونس بن یعقوب، قال: قلت لأبی عبد اللّه علیه السّلام: «من أین أدخل مکة و قد جئت من المدینة؟ قال: ادخل من أعلی مکة و اذا خرجت ترید المدینة فاخرج من أسفل مکة «۳»»، و روایة معاویة «۴» الحاکیة لفعل النبی صلّی اللّه علیه و آله.

---

(۱)- وسائل الشیعة/ باب ۳: من أبواب مقدمات الطواف، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۲.

(۳)- المصدر/ باب ۴: من أبواب مقدمات الطواف، ح ۲.

(۴)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۵۰

و أن يكون حافيا، على سكينة، و وقار (۴۴۱)، و يغتسل لدخول المسجد الحرام (۴۴۲) و يدخل من باب بنى شيبة (۴۴۳)، بعد أن يقف عندها، و يسلم على النبى عليه السّلام، و يدعو بالمأثور (۴۴۴).

---

(۴۴۱) لرواية عجلان المتقدمة «۱»، و غيرها فراجع «۲».

(۴۴۲) قال فى «الجواهر «۳»»: «لم نعثر فى النصوص على ما يدل عليه لكن يكفى فيه ما عن «الخلاف «۴»» و «الغنية «۵»» من الاجماع عليه».

أقول: هذا المقدار يكفى فى اثباته بعنوان الاحتياط، فلا يترتب عليه آثار الغسل المستحب.

(۴۴۳) لخبر سليمان بن مهران، عن الصادق عليه السّلام- فى حديث المأزمين-: «...

فصار الدخول الى المسجد من باب بنى شيبة سنة لأجل ذلك «۶»».

(۴۴۴) يدل على جميع ذلك روايتا معاوية «۷» و ابى بصير «۸» فلاحظهما.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵: من أبواب مقدمات الطواف، ح ۲.

(۲)- المصدر/ باب ۸ و ۷: من أبواب مقدمات الطواف.

(۳)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۸۰، الطبعة الاولى.

(۴)- الطوسى، الشيخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ۱: ص ۳۸۸، الطبعة الاولى.

(۵)- الحلبى، حمزة بن على: غنية النزوع، ص ۱۶۹.

(۶)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۹: من أبواب مقدمات الطواف، ح ۱.

(۷)- المصدر/ باب ۸: من أبواب مقدمات الطواف، ح ۱.

(۸)- المصدر، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۵۱

[المقصد الثانى: فى كيفية الطواف]

اشارة

المقصد الثانى: فى كيفية الطواف و هو يشتمل على واجب و ندب

فالواجب سبعة: النّية (۴۴۵)، و البدأة بالحجر و الختم به (۴۴۶).

---

(۴۴۵) لا اشكال فى وجوب النية و الحديث فى ان المعتبر الاخطار أم الداعى هو الحديث فى غيره. و الذى يقرب فى الذهن هو اعتبار الاخطار، كما حققناه فى باب الصوم.

و قد يدعى ان المعتبر و إن كان هو الاخطار لكنه يكفى تحققه فى أول الاحرام نظير الاكتفاء بالداعى بالنسبة الى اجزاء الصلاة عند من يعتبر الاخطار فى نيتها أول العمل.

و يندفع ذلک: بان الاكتفاء بالداعى المعبّر عنه بالاستدامة الحكمية فى باب الصلاة و نحوها من جهة الدليل الخاص و لا يمكن تسرية الحكم الى مثل افعال الحج مما كانت أفعالا مستقلة فى أنفسها مفصولة عما بينها باعمال خارجة عن حقيقة الحج. و قد مرّ منا أنه لم يعلم ان أفعال الحج نظير اجزاء سائر المركبات الارتباطية. فراجع ابحاث الوقوف فى عرفات و المشعر.

(۴۴۶) هذان هما الواجب الثانى و الثالث. و يدل عليهما الاجماع، و من النص رواية معاوية بن عمار، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «من اختصر فى الحجر الطواف فليعد طوافه من الحجر الأسود الى الحجر الأسود «۱»».

و الكلام يقع فى جهات:

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۱: من أبواب الطواف، ح ۳.

....

الاولى: فى أنه هل يعتبر قصد الابتداء من الحجر الأسود أو لا يعتبر؟.

التحقيق عدم اعتباره، إذ هو شرط لا جزء. و قد حقق فى محله عدم لزوم قصد القربة فى الشروط و لذا لو تحقق منه الشرط غفلة بل مع علمه بعدمه و تخيل عدم شرطيته صح العمل، فلو صلى باعتقاد انه عار جهلا بلزوم الستر و تبين أنه مستور صح عمله.

الثانية: انه هل يعتبر عنوان الابتداء من الحجر و هو الحدوث بعد العدم أو لا يلزم سوى تحقق الطواف بهذا المقدار أعنى من الحجر الى الحجر و لو كان مسبوقا بمقدار من الطواف؟ لا وجه لتخيل اعتبار عنوان البدأة بحيث يخلّ به قصد الطواف سهوا مما قبل الحجر الا التعبير «بمن» فى النص و لكنه لا ينفع فى اثبات ذلک إذ لا ظهور ل «من» و «الى» فى ذلک بل هى ظاهرة فى بيان حد الشيء الملازم للابتداء و الانتهاء فى بعض الاحيان. و يشهد لما ذكرنا استعمالهما فى موارد لا يطلب فيها عنوان الابتداء بلا مسامحة و لا عناية، كما إذا قال له: «يحسن لک أن تمشى من الكوفة الى النجف»؛ فانه لا يفهم منه انه لا بد ان يكون ابتداء المشى هو الكوفة بل يصح أن يبدأ مما قبلها، بل قد لا يستفيد أن يكون اتجاه الحركة هو النجف بل أعم من ان يكون اتجاهها النجف او الكوفة، فيفهم ان المطلوب ليس إلا المشى بهذا المقدار كان الابتداء من النجف أو بالعكس.

و عليه، فلا دليل على اعتبار عنوان البدأة من الحجر الأسود، فلا يضر الابتداء مما قبله.

الثالثة: انه هل يكفى الابتداء من أول الحجر و الانتهاء بآخره بحيث لا يتحقق الدوران بالحجر أو لا يكفى ذلک؟. ذهب صاحب المدارك «۱» الى الأول

---

(۱)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام ۸/ ۱۲۷، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

....

لصدق الطواف من الحجر الى الحجر.

و الحق الثانى، لأن المطلوب الطواف بالبيت و هو اسم المجموع و كونه من الحجر الى الحجر شرط. و مع عدم الدوران بالحجر، يبقى جزء من البيت لم يطف به، فلا يصدق الطواف بالبيت. فتدبر.

ثم إن كيفية الابتداء من الحجر حيث إنها تشكل جدا خصوصا فى زماننا الذى يكثر فيه الزحام، فالأولى أن يتأخر عن الحجر ثم يبدأ بالطواف و ينوى عند ابتدائه تحقق الطواف منه عند محاذاته الواقعية للحجر من باب المقدمة العلمية، نظير غسل مقدار زائد على الوجه فى الوضوء و تستمر النية الى ان يجوز الحجر حتى يتحقق الاخطار فى أول جزء من اجزاء العمل.

و علیه، فلا یلزم أن یقف محاذیا للحجر بتمام بـدنه بحیث یكون كل جزء من اجزاء بـدنه أو أول أجزاء بدنه محاذیا للحجر، بل قد قال صاحب الجواهر «۱»:

«ربمـا كـان اعتبـاره مثارا للوسواس كما أنه من المسـتهجنات القبیحـة نحو ما یصـفه بعض الناس عنـد إرادة النیـة للصـلاة بناء علی أنه الاخطار من الاحوال التی تشبه احوال المجانین».

فرع:

لـو ابتـدأ الطـائف سـهوا بغیر الحجر الأسود، ففی «القواعـد «۲»» لـم یعتـد بـذلك الشـوط الی أن ینتهی الی أول الحجر فمنـه یبتـدئ الاحتساب ان جدد النیة للاتمام مع احتمال البطلان.

---

(۱)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۹۰، الطبعة الاولی.

(۲)- الحلّی، الحسن بن یوسف: قواعد الاحكام، ج ۱: ص ۴۲۵، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۵۴

و أن یطوف علی یساره (۴۴۷).

و قد أطال فی «كشف اللثام «۱»» فی تحقیق هـذا الفرع ببیان شـقوق متعددة و علّل احتمال البطلان، و قد قال صاحب الجواهر «۲» بعد ذكر كلامـه الطویـل: «لاـ یخفی علیـك ان ذلـك كله متعبـة لا فائـدة فیها». ثم ذكر ان صـحة الطواف فی الفرع المـذكور لأجل اتیانه بأركانه و شروطه من دون اخلال، اذ الزیادة المخلة هی الزیادة بعد اتمام الطواف لا قبله- كما یأتی تحقیقه ان شاء تعالی.

و أما احتمال البطلان، فلعله لأجل وجوب قصد البدأة بالحجر، و لم یتحقق منه. و ذكر أن الأقوی عدم اعتباره، لصدق الواجب بدونه.

أقول: الوجه فی عـدم وجوب قصد البدأة ما عرفته من أن البدأة علی تقدیر اعتبارها من الشـروط و هی غیر متوقفة علی قصـد القربة، كما تقدم.

---

(۴۴۷) هـذا هـو الـواجب الرابـع، و یـدل علیه الاجمـاع بقسـمیه و لیس فی النصوص تصـریح بـذلك. نعم، یسـتفاد من بعضـها ان نحو الطواف و جهته ذلك بمعنی ان الدوران علی الیسار لا علی الیمین.

ثم إن الدلیل علی هذا الحكم حیث كان هو الاجماع، فلا دلالة له علی أكثر من تعیین جهة الطواف فی قبال الطواف من جانب الیمین او مسـتدبرا أو مستقبلا البیت، و لا یدل علی لزوم كون المنكب الأیسر، أو الشق الایسر مقابلا للبیت دائما كما یفعله كثیر من المتشرعة فی زماننا مما یؤدی الی الحرج بل إلفات النظر إلیه.

---

(۱)- الفاضل الهندی، بهاء الدین: كشف اللثام، ج ۵: ص ۴۱۴، ط مؤسسة النشر الاسلامی.

(۲)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۸۸، الطبعة الاولی.

المرتقی إلی الفقه الأرقی - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۵۵

و أن یدخل الحجر فی الطواف (۴۴۸)، و ان یكمله سبعا (۴۴۹).

---

(۴۴۸) هـذا هو الواجب الخامس، و یـدل علیه الاجماع بقسـمیه و النصوص، كروایة الحلبی، عن أبی عبد اللّه علیه السّـلام، قال: «رجل طاف بالبیت فاختصر شوطا واحدا فی الحجر، قال: یعید ذلك الشوط «۱»»، و غیرها.

ثم إنه لا یهم البحث فی ان الحجر من البیت، أم من خارجه فانه لا یرتبط بالبحث المزبور الذی نحن فیه، فایقاعه بلا طائل.

ثم إنه لو طاف بينه و بين الحجر فهل يعيد طوافه بأجمعه أم يعيد الشوط نفسه؟ ظاهر النصوص الثانى، كرواية الحلبى المتقدمة.

و لكن فى خبر ابراهيم بن سفيان «۲» الأمر بالإعادة مطلقا، و يحمل بضميمة تلك النصوص على إرادة إعادة الشوط. فتدبر.

(۴۴۹) هذا هو الواجب السادس. و يدل عليه الاجماع بقسميه و النصوص الكثيرة المستفادة منها ذلك، كرواية الحسن بن عطية، قال: «سأله سليمان بن خالد و أنا معه عن رجل طاف بالبيت ستة أشواط؟ قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: و كيف طاف ستة اشواط؟ قال: استقبل الحجر، و قال: اللّه أكبر، و عقد واحدا. فقال أبو عبد اللّه عليه السّلام: يطوف شوطا، فقال سليمان: فانه فاته ذلك حتى أتى أهله قال:

يأمر من يطوف عنه «۳»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۱: من أبواب الطواف، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۹: من أبواب الطواف، ح ۴.

(۳)- المصدر/ باب ۳۲: من أبواب الطواف، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۵۶

و ان يكون بين البيت و المقام (۴۵۰).

---

(۴۵۰) هذا هو الواجب السابع، و قد قال فى «الجواهر «۱»»: «لا خلاف معتد به أجده فى وجوب كون الطواف بينه و بين البيت، بل عن «الغنية «۲»» الاجماع عليه».

و ليس فى النصوص ما يدل عليه سوى رواية محمد بن مسلم، قال: «سألته عن حد الطواف بالبيت الذى من خرج عنه لم يكن طائفا بالبيت؟ قال: كان الناس على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله يطوفون بالبيت و المقام و أنتم اليوم تطوفون ما بين المقام و بين البيت فكان الحد موضع المقام اليوم فمن جازه فليس بطائف. و الحد قبل اليوم و اليوم واحد قدر ما بين المقام و بين البيت من نواحى البيت كلها فمن طاف فتباعد من نواحيه أبعد من مقدار ذلك كان طائفا بغير البيت بمنزلة من طاف بالمسجد لانه طاف فى غير حدّ و لا طواف له «۳»». و هذه الرواية ضعيفة السند و لكن ادعى انجبارها بعمل الاصحاب.

و فى قبالها رواية صحيحة السند تدل على جواز الطواف خلف المقام و هى رواية الحلبى، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الطواف خلف المقام؟ قال: «ما أحب ذلك و ما أرى به بأسا فلا تفعله؛ إلا ان لا تجد منه بدا «۴»».

و نسب الى ظاهر الصدوق «۵» الفتوى بمضمونه، و لكن ادعى انه مطروح من قبل الاصحاب و هو مضعف للخبر.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۹۵، الطبعة الاولى.

(۲)- الحلبى، حمزة بن على: غنية النزوع، ص ۱۷۲، ط مؤسسة النشر الاسلامى.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۲۸: من أبواب الطواف، ح ۱.

(۴)- المصدر، ح ۲.

(۵)- الصدوق، محمد بن على: من لا يحضره الفقيه، ج ۲: ص ۳۹۹/ ح ۲۸۰۹.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۵۷

لو مشى على أساس البيت او حائط الحجر لم يجزه (۴۵۱).

و لكن لم يثبت عمل الأصحاب بالأول و اعراضهم عن الثانى صغرى، إذ لم يكن فى كلمات بعضهم تعليل الحكم به فلعله من جهة

الاحتياط. كما انه لم تثبت جابرية العمل و مضعفية الاعراض كبرى.

و بالجملة، فالصناعة تدعو الى العمل برواية الحلبى، نعم الاحتياط يدعو الى العمل برواية محمد بن مسلم و ان كان فيه مخالفة للاحتياط من جهة كثرة الزحام فى الحد المزبور بحيث لا تكون حركته فى بعض الاوقات إرادية، فليحتط بطوافين احدهما داخل الحد و الآخر خارجه.

و نسب الى أبى على «۱» إجزاء الطواف خارج المقام للضرورة، و لا دليل عليه ظاهر إذ رواية الحلبى ظاهرة فى الاجزاء مطلقا على كراهة فى حال الاختيار. فلاحظ.

ثم إن المراد بالمقام محله هذا اليوم، كما هو ظاهر رواية ابن مسلم، فلا يهمنا التعرض الى ما تعرض إليه الاعلام من ان كون المقام فى هذا المحل هل هو فى عهد النبى صلّى اللّه عليه و آله أو بعده؟. فان شئت الاطلاع، فراجع «الجواهر «۲»».

---

(۴۵۱) للزوم ان يطوف بالبيت فان مشى على اساس البيت لم يصدق الطواف بالبيت بمجموعه.

و للزوم ان يكون يدخل الحجر فى طوافه فلو مشى على حائطه لم يصدق ادخاله بمجموعه أيضا.

---

(۱)- لم نعثر على كتابه، لكن حكاه عنه فى «مختلف الشيعة» (ج ۴: ص ۱۸۳).

(۲)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۲۹۶، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۵۸

و من لوازمه ركعتا الطواف و هما واجبتان فى الطواف الواجب (۴۵۲).

---

(۴۵۲) على المشهور بين الأصحاب نقلا و تحصيلا شهرة عظيمة، و استدل له من النصوص بما دل على الأمر بهما بعد الطواف، ك: رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابراهيم عليه السّلام فصل ركعتين ... «۱»».

و بما دل من النصوص الكثيرة «۲» على الأمر بقضائهما لو نسيهما أو لزوم العود للاتيان بهما، و هو ظاهر فى وجوبهما.

و فى كلا الدليلين نظر:

أما الأول: فلعدم ظهور فى النص فى الأمر بهما، بل ظاهرهما الأمر بايقاعهما فى المقام، و هذا لا يلازم وجوبهما و لا ظهور له فيه، نظير الأمر بالطهارة فى الصلاة المستحبة.

و أما الثانى: فلأن الأمر بالقضاء أو العود لا ظهور له فى الوجوب فى نفسه، بل هو يتبع فى الظهور فى الوجوب و الاستحباب الأصل. فان كان الأصل مستحبا كان هو مستحبا، اذ ظاهر الأمر بالعود هو الارشاد الى إمكان تحصيل ما فاته إن واجبا أو مستحبا.

و عليه، فلا دليل لدينا على وجوب الصلاة.

هذا و لكن الحق وجود الدليل على وجوبها و هو ذيل رواية معاوية بن عمار

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۱: من أبواب الطواف، ح ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۷۴: من أبواب الطواف، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۵۹

و لو نسيهما وجب عليه الرجوع، و لو شق قضاهما حيث ذكر (۴۵۳).

المتقدمة فقد جاء فيها: «و هاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره لك ان تصليهما فى أى الساعات [أى ساعة، خ ل] شئت عند طلوع

الشمس و عند غروبها». و يدل عليه أيضا ما ورد من عد صلاة الطواف من فروض الحج و من عدّها مما على المتمتع من الاعمال، فراجع.

هذا، و الذى يظهر من نصوص الصلاة انها واجب مستقل عن الطواف و ليس من توابعه بحيث لا يتحقق الاحلال المترتب عليها إلا بها. فلاحظ و تدبر.

---

(۴۵۳) الاحتمالات متعددة فى هذه المسألة:

فاحتمال التفصيل بين صورة المشقة و عدمها فيجب عليه الرجوع فى المقام الثانى دون الاول.

و احتمال التفصيل بين صورة التعذر و عدمه، فيجب عليه الرجوع فى الثانى دون الأول.

و احتمال التفصيل بين الكون فى البلد و بين الارتحال، فيجب عليه الرجوع فى الأول دون الثانى.

و احتمال الرجوع الى المقام، فان تعذر فحيث شاء من الحرم فان تعذر فحيث أمكن من البقاع.

و احتمال لجواز الاستنابة ان خرج و شق عليه الرجوع الى المقام.

و أما الاحتمال الثانى و الرابع، فلا شاهد عليه من النصوص أصلا.

و أما الأول، فليس فى النصوص ما يمكن أن يستدل له به سوى رواية

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۶۰

....

أبو بصير (يعنى المرادى)، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى أن يصلّى ركعتى طواف الفريضة خلف المقام و قد قال اللّه تعالى: وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقٰامِ إِبْرٰاهِيمَ مُصَلًّى «۱» حتى ارتحل، قال: «ان كان ارتحل فانى لا اشق عليه و لا آمره ان يرجع و لكن يصلى حيث يذكر «۲»».

و يمكن الخدشة فى الاستدلال بها انه لا ظهور لها فى عدم الأمر بالرجوع عند حصول المشقة، بل هى ظاهرة فى عدم تحقق الأمر بالمرة لأجل ما فيه من الكلفة و المشقة، فالمراد بالمشقة هاهنا المشقة الحاصلة عادة من التكليف لا المشقة الزائدة الرافعة للتكليف، فالرواية نظير ما ورد عن النبى صلّى اللّه عليه و آله: «لو لا ان اشق على امتى لأمرتهم بالسواك عند وضوء كل صلاة «۳»».

أما الاحتمال الثالث، فالنصوص ظاهرة فيه، ك:

رواية عمر بن البراء، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فيمن نسى ركعتى طواف الفريضة حتى اتى منى انه رخص له أن يصليهما بمنى «۴»».

و رواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «انه سأله عن رجل نسى أن يصلى الركعتين ركعتى الفريضة عند مقام ابراهيم حتى أتى منى؟ قال: يصليهما بمنى «۵»».

و رواية أبى الصباح الكنانى، قال: سالت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن رجل نسى أن يصلى الركعتين عند مقام ابراهيم عليه السّلام فى طواف الحج و العمرة؟ فقال: «ان كان

---

(۱)- سورة البقرة، ۲: ۱۲۰.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۴: من أبواب الطواف، ح ۱۰.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۱/ باب ۳: من ابواب السواك، ح ۴.

(۴)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۴: من أبواب الطواف، ح ۲.

(۵)- المصدر، ح ۸.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۶۱

....

بالبلد صلى ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السّلام فان اللّه عز و جل يقول: وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقٰامِ إِبْرٰاهِيمَ مُصَلًّى و إن كان قد ارتحل فلا آمره أن يرجع «۱»».

و رواية معاوية بن عمار، قال: قلت لأبى عبد اللّه عليه السّلام: رجل نسى الركعتين خلف مقام ابراهيم عليه السّلام فلم يذكر حتى ارتحل من مكة؟ قال: «فليصلهما حيث ذكر، و ان ذكرهما و هو فى البلد فلا يبرح حتى يقضيهما «۲»» و غيرها.

و أما رواية احمد بن عمر الحلال، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن رجل نسى ان يصلى ركعتى طواف الفريضة فلم يذكر حتى أتى منى؟ قال: «يرجع الى مقام ابراهيم فيصليهما «۳»»، فهى محمولة على الاستحباب بقرينة تلك النصوص.

و أما ما دل على الرجوع لو ذكر بالأبطح، كرواية محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السّلام، قال: «سئل عن رجل طاف طواف الفريضة و لم يصل الركعتين حتى طاف بين الصفا و المروة ثم طاف طواف النساء و لم يصل لذلك الطواف حتى ذكر و هو بالأبطح؟ قال: يرجع الى المقام فيصلى ركعتين «۴»».

فلا ينافى ما ذكرنا، إذ الأبطح من توابع مكة فيصدق أنه بالبلد، و لو سلم أنه غير مكة فهى بالنسبة الى النصوص السابقة خاص فتخصصها بغير الأبطح.

و بالجملة، ففتوى المتن و تبعه عليه فى «الجواهر «۵»» لا دليل عليها.

و أما الاستنابة، فهى جائزة مع الخروج و لو بدون مشقة، ل:

رواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام: «فيمن نسى ركعتى الطواف حتى

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۴: من أبواب الطواف، ح ۱۶.

(۲)- المصدر، ح ۱۸.

(۳)- المصدر، ح ۱۲.

(۴)- المصدر، ح ۵.

(۵)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۳۰۳، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۶۲

و لو مات قضاهما الولى (۴۵۴).

ارتحل من مكة، قال: إن كان قد مضى قليلا فليرجع فليصلهما، أو يأمر بعض الناس فليصلهما عنه «۱»».

و رواية ابن مسكان قال: «حدثنى من سأله عن الرجل ينسى ركعتى طواف الفريضة حتى يخرج فقال: يوكل».

و الرواية الثانية ضعيفة السند و فى الاولى الكفاية.

---

(۴۵۴) الكلام: تارة: فى مشروعية القضاء عن الميت و اخرى فى لزومه على الولى.

أما الأول: فقد يستدل له بالأولوية لجواز القضاء عن الميت فيما لا تجوز الاستنابة فيه و هو حى، فجوازه فيما تجوز فيه الاستنابة فى حال حياته أولى.

و فيه: انه قياس لا شاهد عليه. فالأولى التمسك له بعموم ما دل على قضاء الصلاة الفائتة عنه- لو كان- و برواية محمد بن مسلم، عن

أحدهما عليهما السّلام، قال:

«سألته عن رجل نسى أن يصلى الركعتين؟ قال: يصلى عنه «۲»»، فانها ظاهرة فى كون موضوعها الميت للبناء على المجهول و عدم توجيه الخطاب إليه و لقصر المأمور به بالصلاة عنه مع انه لو كان حيّا كان مخيّرا، كما عرفت.

و برواية عمر بن يزيد، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «من نسى أن يصلى ركعتى طواف الفريضة حتى خرج من مكة فعليه ان يقضى، أو يقضى عنه وليه، أو رجل

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۴: من أبواب الطواف، ح ۱.

(۲)- المصدر، ح ۴.

....

من المسلمين «۱»»، و هذه الرواية ظاهرة فى مشروعية التبرع.

و لكن هل يشرع مع وجود الولى كما قد يستظهر من الترديد بأو فى النص، أو لا يشرع إلا مع فقد الولى؟. قد يقرب الثانى بملاحظة أن «يقضى عنه وليه» معطوف على «يقضى» مع انهما ليسا فى مرتبة واحدة، بل يراد انه لو لم يكن موجودا فيقضى عنه وليه، و بهذه الملاحظة لا يبقى ظهور ل «أو رجل من المسلمين» فى كونه فى عرض قضاء الولى بل يكون احتمال أنه فى طوله قويا فيكون الكلام مجملا من هذه الجهة، و القدر المتيقن هو مشروعية التبرع مع فقد الولى.

و أما الثانى: فيتمسك له بما دل على لزوم القضاء على الولى فليراجع فى محله، و اما رواية عمر بن يزيد فلا ظهور لها فى لزومه على الولى لعطف قضاء رجل من المسلمين عليه و هو غير واجب قطعا.

ثم إن هذا الكلام كله فى الناسى.

أما الجاهل، فهو كالناسى، لرواية جميل بن دراج عن أحدهما عليهما السّلام: «ان الجاهل فى ترك الركعتين عند مقام ابراهيم بمنزلة الناسى «۲»».

و أما العامد، فقد ذكر فى «المسالك «۳»» ان الذى يقتضيه الأصل هو لزوم العود مع الامكان، و مع التعذر يصليهما حيث أمكن.

و استشكل فى «المدارك «۴»» فى الاكتفاء بالصلاة فى غير محلها مع تعذر الرجوع، إذ لا دليل عليه. كما أضاف الى ذلك الاشكال فى صحة ما يقع بعدها

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۴: من أبواب الطواف، ح ۱۳.

(۲)- المصدر، ح ۳.

(۳)- الشهيد الثانى، زين الدين: مسالك الافهام، ج ۲: ص ۳۳۵، ط مؤسسة المعارف.

(۴)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۱۳۶، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

....

من أعمال.

و دفع صاحب الجواهر «۱» كلا الاشكالين:

أما الأول: فلقيام الدليل على ان حكم الجاهل حكم الناسى، و هو يشمل الجاهل المقصر و هو كالعامد، فيثبت حكم الجاهل للعامد.

و أما الثانى: فلأن ظاهر الأدلـة وجوب الصـلاة بعـد الطواف لا اكثر من دون دخل لها فى صـحة الطواف أو غيره و لـذا لم يؤمر باعادة السعى و غيره مع ترك الصلاة نسيانا أو جهلا.

و فى كلا وجهيه نظر:

أما الأول: فلأن الـدليل- و هو الاجمـاع- انما قام على ان الجاهل المقصـر بحكم العامـد من حيث اسـتحقاق العقاب و نحوه و هو لا يقتضـى كون العامـد بحكم الجاهـل فى مطلق الاحكـام الشـرعية، إذ لم يقيم الاجماع على الملازمـة بينهما فى جميع الآثار و الأحكام كيف؟ و لا يلتزم بصحة الاخفات فى موضع الجهر عن عمد مع التزامهم بالصحة عن جهل و لو كان عن تقصير.

و أما الثانى: فلأن مقتضـى لزوم الترتيب بين الصـلاة و السـعى انه مع الاخلال به يبطل السـعى لفقـدان شـرطه. و ما ورد من عـدم الأمر بالاعادة فى صورة النسـيان لا ينهض على المدعى، إذ لعله حكم خاص بصورة النسـيان و الجهل بان يكون شـرطا ذكريا، نظير الترتيب بين اجزاء الصلاة.

نعم، قـد يـدعى ان المسـتفاد من موارد الحـج المختلفـة ان الاخلال بالترتيب لا يضـر فى أصل العمل، فيكون للحـج حكم خاص به و قاعدة ثانوية غير القاعدة فى باب المركبات. و اعتبار الترتيب بين أجزائها. فلاحظ و تدبر.

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۳۰۷، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۶۵

[مسائل ست]

اشارة

مسائل ست

[الأولى: الزيادة على سبع فى الطواف الواجب، محظورة]

الأولى:

الزيادة على سبع فى الطواف الواجب، محظورة (۴۵۵) على الأظهر.

---

(۴۵۵) الزيادة تارة: تتكون ببعض الشوط و لو كانت خطوة. و اخرى: تكون شوطا واحـدا بأن يأتى بثمانية أشواط. و الكلام فى الزيادة العمدية.

أما الزيادة بالنحو الأول، فالكلام فيها تارة: بحسب القواعد الأولية من دليل أو أصل. و اخرى بحسب الدليل الخاص.

أما بحسب القاعـدة الأولية، فما يتوهم الدلالة على كونها مخلة فى تحقق الواجب ما ورد فى النص من لزوم الطواف من الحجر الأسود الى الحجر الأسود باعتبار ظهوره فى التحديد بذلك، فلا يجوز الزيادة لعدم صدق المأمور به.

و لكن نقول: انه قـد ثبت فى محله فى مفهوم العـدد ان التحديد بالعدد و نحوه لا يفيد اكثر من التحديد بلحاظ ما هو أقل منه لا ما هو أكثر منه، فهو يعتبر بمعنى انه لا يجزى ما دونه أما ما فوقه فلا دلالة لا على نفيه.

و عليه، فمع الشـك فى جواز الزائـد يرجع الى الأصل العملى، و مقتضاه جواز الزائـد. بيان ذلك: ان الجامع يعلم تعلق الطلب به و انما يشك فى اعتبار خصوصية معينة و حد خاص لا أكثر منه، فينفى بأصالة البراءة من اعتبار الخصوصية.

و نتیجهٔ ذلک ان یکون الواجب لا بشرط من جههٔ الزیادهٔ، فیجوز الاتیان بالزائد بداعی الأمر لصدق المأمور به- و هو الجامع- علی مجموع العمل مع

....

الزیادهٔ.

و لو فرض الشک فی مانعیهٔ الزیادهٔ بمعنی انها تکون مانعهٔ عن تحقق العمل، فالأصل أیضا ینفی المانعیهٔ إذ مرجع المانعیهٔ الی أخذ عدمها شرطا فی الواجب و مع الشک فیه تجری أصالهٔ البراءهٔ من الشرطیهٔ.

و نتیجهٔ ما ذکرنا: ان الزیادهٔ فی الطواف غیر مخلهٔ فی العمل بل یمکن قصد الأمر بها. فلاحظ. هذا بحسب القاعدهٔ الأولیهٔ.

و أما بحسب القاعدهٔ الثانویهٔ، فقد یستدل علی اخلال الزیادهٔ فی الطواف ...

بالنبوی: «الطواف بالبیت صلاهٔ»، فکما تضر الزیادهٔ فی الصلاهٔ تضر فی الطواف لأنه بمنزلتها فی الآثار و الأحکام.

و بروایهٔ عبد اللّه بن محمد، عن أبی الحسن علیه السّلام، قال: «الطواف المفروض إذا زدت علیه مثل الصلاهٔ المفروضهٔ اذا زدت علیها فعلیک الاعادهٔ و کذلک السعی «۱»».

و فیه: أن الاولی لا تصلح للاستدلال للشک فی صدق الزیادهٔ فی الطواف بعد جریان أصالهٔ البراءهٔ من الخصوصیهٔ و احتمال انطباق المأمور به علی الجامع بین ما فیه الزیادهٔ علی السبعهٔ اشواط، و خصوص السبعهٔ.

و بذلک یخدش فی دلالهٔ الثانیهٔ مع ضعف سندها و انجبارها بعمل الأصحاب غیر ثابت صغرویا، کما ستعرف ان شاء تعالی، مع أنه محل الاشکال کبرویا.

و النتیجهٔ: انه لم یثبت ما ینفی مقتضی القاعدهٔ الأولیهٔ، فالالتزام بها وجیه.

و أما الزیادهٔ بالنحو الثانی، فالکلام فیها أیضا تارهٔ بلحاظ القاعدهٔ الأولیهٔ و اخری بحسب القاعدهٔ الثانویهٔ.

---

(۱)- وسائل الشیعهٔ، ج ۹/ باب ۳۴: من أبواب الطواف، ح ۱۱.

....

أما بحسب القاعدهٔ الأولیهٔ، فالحدیث فیها هو الحدیث فی الزیادهٔ بالنحو الأول بلا افتراق فلا نعید.

و أما بحسب القاعدهٔ الثانویهٔ، فقد یدعی اخلال هذه الزیادهٔ للنبوی المتقدم و روایهٔ عبد اللّه بن محمد.

و لکن قد عرفت الخدشهٔ فی دلالتهما علی ذلک. نعم وردت طائفهٔ من النصوص فیمن طاف ثمانیهٔ أشواط بأنه یضیف إلیها ستهٔ فتصیر طوافین، و بما أن الأمر فی مثل ذلک ظاهر فی الشرطیهٔ لا فی الأمر الاستقلالی النفسی، کانت هذه النصوص ظاهرهٔ فی بطلان الطواف بالزیادهٔ المذکورهٔ لو اقتصر علیها.

و قد ورد الأمر بالاعادهٔ فی بعض هذه النصوص، ک:

روایهٔ أبی بصیر- فی حدیث- قال: قلت له: «فان طاف و هو متطوع ثمانی مرات و هو ناس قال: فلیتمه طوافین ثم یصلی اربع رکعات، فأما الفریضهٔ فلیعد حتی یتم سبعهٔ أشواط «۱»».

و روایته الاخری قال: سألت أبا عبد اللّه علیه السّلام عن رجل طاف بالبیت ثمانیهٔ أشواط المفروض، قال: «یعید حتی یثبته «۲»» و لکنها مرویهٔ بنحو آخر و هی «حتی یستتمه» و هی غیر ظاهرهٔ فی الاعادهٔ من رأس بل فی اکمال الطواف الثانی. و علیه، فتکون مجملهٔ من هذه الجههٔ.

ثم إن الأمر بالاعادة و إن كان ظاهرا فى التعيين لكنه يرفع اليد عن ذلك بالطائفة الاولى الموجبة لاكمال طوافين، فيكون المستفاد من مجموعهما ان الاقتصار على الثمانية غير مجد بل لا بد فى أداء الوظيفة العملية إما من الاعادة أو

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۳۴: من أبواب الطواف، ح ۲.

(۲)- المصدر، ح ۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۶۸

و فى النافلة مكروهة (۴۵۶).

إضافة ستة أشواط الى الشوط الزائد، فيصير المجموع طوافين.

و بالجملة، مجموع هذه النصوص يدل على اخلال الشوط الثامن فى الطواف فى حدّ نفسه و لكن موضوعها الناسى، فالتعدى منها الى العامد انما يكون بالأولوية القطعية.

لكن الثابت بالأولوية هو اخلال الشوط الثامن أما علاجه بإضافة ستة أشواط فلا أولوية، فلا يثبت هذا الحكم للعامد. فلاحظ.

و قد يدعى عموم بعض النصوص الآمرة باضافة ستة للعامد فى نفسها لعدم أخذ النسيان فى موضوعها، و لكن لا يمكن الالتزام به لما سيجىء من مانعية القران فى طواف الفريضة و القدر المتيقن منه حال العمد، فلا بد أن تحمل هذه النصوص على الناسى جمعا. فلاحظ و تدبر جيدا.

---

(۴۵۶) يعنى الزيادة، و استشكل فيه فى «الجواهر «۱»» بناء على مسلكه فى حرمة الزيادة فى الفريضة من كونه تشريعا، فانه وجه سار فى النافلة- أيضا-، فتكون الزيادة فيها محرمة، و لكن عرفت تقريب حرمة الزيادة لا من باب التشريع.

و الوجوه المتقدمة لا تشمل النافلة، فيكون الحكم فيها بالكراهة من باب قاعدة التسامح فى أدلة السنن بلحاظ ثبوت الفتوى بكراهتها فى النافلة.

ثم إنّه وقع الكلام فى جواز القران بين طوافين بمعنى عدم الفصل بينهما بصلاة

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۳۱۰، الطبعة الاولى.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۶۹

....

الطواف.

و قد نسب الى أكثر علمائنا عدم جوازه فى طواف الفريضة و بطلان الطواف به. و قد استشكل فى ذلك:

تارة: بان القران يصدق بالطواف الثانى، فاذا حرم القران حرم الطواف الثانى فيبطل لا الأول، فلا وجه لبطلان الثانى.

و اخرى: بان الطواف الثانى حيث انه موجب لفوات الموالاة المعتبرة فى صلاة الطواف فيكون منهيا عنه لان الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده، فيبطل الطواف الثانى. و فى كلا الوجهين نظر:

أما الثانى، فلما ثبت فى محله من انكار استلزام الأمر بالشىء للنهى عن ضده.

و أما الأول، فلأن النهى عن القران نهى ارشادى الى مانعيته للطواف، فيكون مانعا عن الطواف الأول فيبطله و ليس هو نهيا نفسيا متعلقا بخصوص الطواف الثانى، إذ الأصل الثانوى فى الأوامر الواردة فى باب المركبات هو ظهورها فى الارشاد.

و على كل، فظاهر النصوص مانعية القران فى طواف الفريضة دون النافلة، لرواية محمد بن ادريس عن كتاب حريز، عن زرارة، عن

أبی جعفر علیه السّلام- فی حدیث- قال: «و لا قران بین اسبوعین فی فریضة و نافلة «۱»».

و هی و ان کانت ظاهرة فی النهی عن القران مطلقا لکن یرفع الید عنه و یحمل علی الکراهة ببرکة ما ورد من التفصیل فی بعض النصوص بین النافلة و الفریضة، کروایة زرارة، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «انما یکره ان یجمع الرجل

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۳۶: من أبواب الطواف، ح ۱۴.

[الثانیة: الطهارة شرط فی الواجب دون الندب]

الثانیة:

الطهارة شرط فی الواجب دون الندب (۴۵۷)، حتی أنه یجوز ابتداء المندوب مع عدم الطهارة، و ان کانت الطهارة أفضل.

[الثالثة: یجب أن یصلی رکعتی الطواف فی المقام، حیث هو الآن]

الثالثة:

یجب أن یصلی رکعتی الطواف فی المقام، حیث هو الآن، و لا یجوز فی غیره، فان منعه زحام، صلی وراءه، أو الی أحد جانبیه (۴۵۸).

بین الاسبوعین و الطوافین فی الفریضة و اما فی النافلة فلا بأس «۱»» و المراد من الکراهة هاهنا هو الحرمة لا الکراهة بالمعنی المصطلح او الجامع، للاجماع علی کراهة القرآن فی النافلة و لبعض النصوص الظاهرة فی ذلک کالروایة المتقدمة، فلا یمکن ان یراد بالکراهة إلا الحرمة کی یصح التفکیک. فتدبر.

و قد وردت بعض النصوص فی ان الامام علیه السّلام کان یقرن بین اسبوعین لکن تحمل علی التقیة لما ورد صریحا فی بعض النصوص الاخری من انه یفعل ذلک تقیة، فالتفت.

(۴۵۷) تقدم تحقیق الکلام فی ذلک فی مقدمات الطواف.

(۴۵۸) الکلام فی مقامین:

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۳۶: من أبواب الطواف، ح ۱.

....

الأول: فی مکان صلاة الطواف فی حال الاختیار.

الثانی: فی مکانها مع الاضطرار کوجود الزحام.

أما المقام الأول:

فالأقوال ثلاثة:

الأول: انها عند مقام ابراهیم علیه السّلام.

الثانی: أنها لا تجب ان تکون عنده، بل تجوز فی غیره و هو المحکی عن «الخلاف «۱»».

الثالث: التفصیل بین طواف النساء و غیره، فیجوز إتیانهما فی أی موضع من المسجد فی الأول دون غیره. و هو المحکی عن الصدوقین

»(۲).

أما القول الأول: و هو المشهور و به وردت النصوص الكثيرة. إلا أن ظاهر بعض النصوص لزوم أن تكون الصلاة خلف المقام و استشهد فيها بالآية الكريمة، ك:

رواية صفوان بن يحيى- عمن حدثه- عن أبی عبد اللّه علیه السّلام- فی حدیث طویل- قال: «لیس لأحد أن یصلی رکعتی طواف الفریضة إلا خلف المقام لقول اللّه عز و جل: وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِیمَ مُصَلًّی فان صلیتها فی غیره فعلیک إعادة الصلاة «۳»».

و روایة معاویة بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السّلام: «اذا فرغت من طوافک

(۱)- الطوسی، الشیخ محمد بن الحسن: الخلاف، ج ۱:/ ص ۴۰۴، الطبعة الاولی.

(۲)- الصدوق، محمد بن علی: من لا یحضره الفقیه، ج ۲: ص ۵۵۲. و حکاه عن والده فی «مختلف الشیعة» (ج ۴: ص ۲۱۰).

(۳)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۷۲: من أبواب الطواف، ح ۱.

....

فائت مقام ابراهیم علیه السّلام، فصل رکعتین و اجعله إماما «۱»».

و بهذه النصوص یقید إطلاق ما ورد من ان الصلاة عند مقام ابراهیم، إذ العندیة أعم من الخلف و غیره، کروایة زرارة، عن أحدهما علیهما السّلام، قال: «لا ینبغی أن تصلی رکعتی طواف الفریضة إلا عند مقام ابراهیم علیه السّلام ... «۲»».

و علیه، فیلزم ان تکون الصلاة خلف المقام بالنحو الذی یصدق أنه عنده، جمعا بین کلا القیدین، فلا تصح الصلاة وراء المقام مع بعده عنه بنحو لا یصدق أنه عنده.

و أما القول الثالث: فذکر فی «الجواهر «۳»» انه لا دلیل علیه غیر روایة مرویة فی «فقه الرضا «۴»»، و هی غیر حجة لعدم صحة نسبته الی الرضا علیه السّلام.

و أما القول الثانی: فقد استدل له بأصالة البراءة عن شرطیة المکان الخاص و الآیة لا دلالة لها علی الاشتراط إذ ظاهرها کون نفس الصخرة مصلی و هو ممتنع، فلا بد ان یراد من المقام المسجد.

و هذا الوجه باطل بعد وجود النصوص الآمرة بالصلاة خلف المقام و المفسرة للآیة بذلک، فسواء کانت الآیة ظاهرة أو مجملة، لا یهم ذلک بعد وجود النصوص.

و أما المقام الثانی:

فمقتضی القواعد الأولیة سقوط الصلاة مع الاضطرار لترکها خلف المقام

(۱)- وسائل الشیعة، ج ۹/ باب ۷۱: من أبواب الطواف، ح ۳.

(۲)- المصدر/ باب ۷۳: من أبواب الطواف، ح ۱.

(۳)- النجفی، الشیخ محمد حسن: جواهر الکلام، ج ۱۹: ص ۳۱۶، الطبعة الاولی.

(۴)- فقه الرضا علیه السّلام (سلسلة ینابیع الفقهیة)، ص ۷.

....

لفقدان الشرط، إلا انه یقطع للضرورة و الاجماع بعدم سقوطها، فیقع الکلام فی مکانها.

فقد ادعى انه يصلى الى أحد الجانبين و لكنه مما لا دليل عليه سوى ما يتوهم من رواية الحسين بن عثمان، قال: «رأيت أبا الحسن عليه السّلام يصلى ركعتى الطواف الفريضة بحيال المقام قريبا من ظلال المسجد «۱»».

و لكن حيال المقام فى ما نحن فيه لا يصدق إذا كانت الصلاة الى أحد جانبيه قريبا من الظلال للزوم انحرافه الى الكعبة، فلا بد أن يراد به أنه وراء المقام بعيدا عنه و فى قباله.

فالمتعين لزوم أن يكون خلف المقام و إن بعد عنه تحفظا على قيد الخلفية المعتبر و ان انتفى قيد العندية للضرورة. و لا يخفى ان الانتقال الى هذه المرحلة إنما يصح إذا كان يفوت وقت الصلاة لو اراد الانتظار الى خفة الزحام و ارتفاع الاضطرار.

و اذا عرفت تحقيق المقام تعرف ما فى عبارة المتن من لزوم كون الصلاة فى المقام، فلو منعه زحام صلى وراءه أو الى أحد جانبيه، إذ عرفت ان ظاهر النصوص لزوم كون الصلاة خلف المقام اختيارا لا أنه قيد فى حال الضرورة.

قمّى، سيد محمد حسينى روحانى، المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجليل للتحقيقات الثقافية (دار الجلى)، طهران - إيران، اول، ۱۴۱۹ ه ق

فالتفت و لا تغفل.

أما أن المراد بالمقام حيث هو الآن، فيدل عليه رواية ابراهيم بن أبى محمود، قال: قلت للرضا عليه السّلام: «أ صلى ركعتى طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعة أو حيث كان على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله، قال: حيث هو الساعة «۲»».

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۵: من أبواب الطواف، ح ۱.

(۲)- المصدر/ باب ۷۱: من أبواب الطواف، ح ۱.

[الرابعة: من طاف فى ثوب نجس مع العلم، لم يصح طوافه]

الرابعة:

من طاف فى ثوب نجس مع العلم، لم يصح طوافه، و ان لم يعلم ثم علم فى اثناء الطواف، أزاله و تمّم. و لو لم يعلم حتى فرغ، كان طوافه ماضيا (۴۵۹).

---

(۴۵۹) قد تقدم منّا التشكيك فى اعتبار الطهارة الخبثية فى الطواف باعتبار عدم مساعدة دليل قوى عليه، اذ غاية دليله النبوى العامى: «الطواف بالبيت صلاة» و رواية يونس بن يعقوب المتقدمة، و هما ضعيفتان و لم يثبت عمل المشهور بهما.

و على أى حال، فنتكلم الآن فى فروع المسألة بناء على الالتزام بشرطية الطهارة الخبثية. فنقول: لو طاف فى النجس عن علم بها و بالحكم، بطل طوافه لاجل فقدان الشرط، أو وجود المانع، و قد علله فى «الجواهر «۱»» و «المدارك «۲»» باستلزام النهى الفساد.

و لا يخفى ما فيه. أما أولا، فلعدم اشتمال رواية يونس على النهى. و أما ثانيا فلأن النهى فى مثل هذه المقامات ارشادى الى مانعية النجاسة لا مولوى ينشأ عن المبغوضية الواقعية كى يستلزم الفساد لمنافاته القربة.

نعم، لو كان دليل مانعية النجاسة ما دل على حرمة ادخال النجس الى المسجد ببيان أنه يكون من قبيل اجتماع الأمر و النهى، إذ الأمر

بالطواف فى الثوب النجس مع النهى عن ادخاله الى المسجد لا يجتمعان فهو منهى عنه، كان

---

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۳۲۰، الطبعة الاولى.

(۲)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۱۴۴، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۷۵

....

لما ذكراه وجه، لكن ذلك مما لا يلتزمان به و لا دليل عليه معتبر، إذ لا دليل على حرمة ادخال النجاسة غير المتعدية، فتدبر.

و لو طاف فى النجس عن جهل به و التفت بعد الطواف، فمقتضى الشرطية و إن كان بطلان طوافه لكن ذلك لو كان دليل الشرطية له إطلاق يشمل حال الجهل، و الأمر ليس كذلك، إذ النبوى يفيد تنزيل الطواف منزلة الصلاة. و من الواضح ان الطهارة شرط ذكرى فى الصلاة، فلا دلالة له على أكثر من اشتراط الطهارة فى الطواف فى حال العلم.

و أما رواية يونس، فهى ظاهرة فى عدم مخلية النجاسة مع الجهل بها، هذا مع رواية ابن أبى نصر، عن بعض أصحابه، عن أبى عبد اللّه عليه السّلام، قال: «قال: قلت له: رجل فى ثوبه دم مما لا تجوز الصلاة فى مثله فطاف فى ثوبه. فقال: أجزأه الطواف ثم ينزعه و يصلى فى ثوب طاهر «۱»» و هى و إن كانت مطلقة بالنسبة الى جميع الحالات حتى حال العمد، و لكن لم يعمل بها فيه، فالقدر المتيقن منها غير حاله فتشمل حال الجهل.

و عليه، فلا وجه لبطلان الطواف حال الجهل لأجل قصور دليل الشرطية أولا و وجود النص على الصحة ثانيا.

هذا لو طاف مع الجهل بالنجاسة، و لو طاف عن نسيان لها فالحال كذلك لقصور دليل الشرطية مع شمول رواية البزنطى لحالة النسيان.

نعم، قد يتخيل أن مقتضى النبوى مانعية النجاسة مع النسيان إذ الحال كذلك فى الصلاة.

و لكن عرفت أن النبوى لا يصلح للاعتماد إلا بلحاظ استناد المشهور إليه،

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۵۲: من أبواب الطواف، ح ۳.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج۲، ص: ۴۷۶

....

و لم يثبت عمل المشهور به، بل الثابت خلافه للفتوى بعدم بطلان الطواف فى النجاسة مع النسيان مما يكشف انه لم يعمل به. فهذه هى عمدة المناقشة.

و أما المناقشة فى انها لا اطلاق لها إلا من حيث اثبات أصل الشرطية لا خصوصيات الشرط، فهى كما ترى.

نعم، الظاهر أن رواية يونس بن يعقوب تشمل بإطلاقها حال النسيان فانها تثبت الشرطية لمن علم بالنجاسة مطلقا و لو نسى بعد ذلك. و عليه فمقتضاها بطلان الطواف مع النجاسة ناسيا، فاذا بنى على عمل المشهور بها تعين التمسك بإطلاقها.

و أما لو علم بالنجاسة فى الأثناء، فظاهر رواية يونس بن يعقوب المتقدمة أنه يقطع الطواف ثم يخرج لغسل النجاسة و يعود فيبنى على طوافه و مقتضاها صحة الطواف مع الجهل فى النجاسة و الالتفات فى الاثناء. و النبوى قاصر كما عرفت عن اثبات اعتبار الطهارة مع الجهل فيكون الطواف صحيحا من جهة اعتبار الطهارة فيه.

نعم، لو كان الوجه فى اعتبار الطهارة الالتزام بحرمة ادخال النجاسة الى المسجد و لزوم اخراجها و قلنا بان ارتفاعها ظاهرا بالجهل لا يجدى فى تصحيح العمل بل المبغوضية الواقعية مؤثرة فى الفساد، كان اللّازم البناء على بطلان الطواف فى هذه الصورة، و لكن عرفت

انه لا دليل على حرمة ادخال النجاسة الى المسجد.

و عليه، فيصح الطواف فى صورة الجهل و الالتفات فى الاثناء من جهة شرطية الطهارة. و لكن هناك اشكال من جهة اخرى و هى جواز قطع الطواف و عدمه.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ۴۷۷

....

و قد ادعى انه لا يجوز قبل تجاوز النصف، لما ورد فى الحديث من لزوم اعادة الطواف لو كان بعد النصف.

و فيه: انه قياس، إذ قيام الدليل على مبطلية الحدث للطواف قبل النصف لا يستلزم بطلانه بالخبث.

و هناك اشكال من جهة ثالثة، و هى فقدان الموالاة المعتبرة فى الطواف بالخروج للتطهير او التبديل. و قد يدعى أن مقتضى رواية يونس جواز الفصل الكثير. لكن الحق أنها لا إطلاق لها من هذه الجهة، فانها ناظرة الى بيان عدم مانعية النجاسة أما سائر الشروط المعتبرة فى الطواف فلا نظر لها الى نفيها، فالقدر المتيقن دلالتها على جواز الخروج اذا لم تفت به الموالاة.

فلذلك لا معارضة بينها و بين ما دل على اعتبار الموالاة و عدم جواز الفصل الكثير.

و أما رواية حبيب بن مظاهر، قال: «ابتدأت فى طواف الفريضة فطفت شوطا واحدا فاذا إنسان قد أصاب أنفى فأدماه فخرجت فغسلته ثم جئت فابتدأت الطواف فذكرت ذلك لأبى عبد اللّه عليه السّلام، فقال: بئس ما صنعت، كان ينبغى لك أن تبنى على ما طفت ... «۱»».

فهى- أيضا- غير ناظرة الى جواز الفصل الكثير، مع انها ضعيفة السند.

و نتيجة ما ذكرنا: ان الجهل بالنجاسة مع الالتفات إليها فى الاثناء لا يضر من حيث شرطية الطهارة لكنه يضر من حيث اعتبار الموالاة فى الطواف. نعم لو استطاع التطهير او التبديل بلا فوات الموالاة صح عمله.

و لا يخفى أن هذه الجهة من الاشكال لا تتأتى لو علم بالنجاسة بعد العمل. فلاحظ.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۴۱: من أبواب الطواف، ح ۲.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ٢، ص: ۴۷۸

[الخامسة: يجوز أن يصلى ركعتى طواف الفريضة]

الخامسة:

يجوز أن يصلى ركعتى طواف الفريضة، و لو فى الاوقات التى تكره، لابتداء النوافل (۴۶۰).

و لو طاف فى النجاسة عن جهل بالحكم، فهو كجاهل الموضوع لقصور الدليل مع شمول مرسلة البزنطى له، فتدبر.

---

(۴۶۰) بلا خلاف و لا اشكال كما فى «الجواهر «۱»» و استدل له بإطلاق أدلة صلاة الطواف و خصوص ما دل على الجواز فى هذه المسألة، ك:

رواية رفاعة، قال: سألت أبا عبد اللّه عليه السّلام عن الرجل يطوف الطواف الواجب بعد العصر أ يصلى الركعتين حين يفرغ من طوافه؟ فقال: «نعم، أ ما بلغك قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله: يا بنى عبد المطلب، لا تمنعوا الناس من الصلاة بعد العصر فتمنعوهم من الطواف «۲»».

و رواية معاوية بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السّلام: «اذا فرغت من طوافك فائت مقام ابراهيم فصل ركعتين- الى ان قال:- و

هاتان الركعتان هما الفريضة ليس يكره لك أن تصليهما فى أى الساعات [أى ساعة، خ ل] شئت عند طلوع الشمس و عند غروبها، و لا تؤخرها ساعة تطوف و تفرغ فصلّهما «۳»» و غيرهما.

و رواية معاوية تتكفل بصراحة نفى الكراهة، فتعارضها رواية محمد بن

(۱)- النجفى، الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام، ج ۱۹: ص ۳۲۴، الطبعة الاولى.

(۲)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۶: من أبواب الطواف، ح ۲.

(۳)- المصدر، ح ۳.

....

مسلم، قال: «سألت أبا جعفر عليه السّلام عن ركعتى طواف الفريضة؟ فقال: وقتهما اذا فرغت من طوافك، و أكرهه عند اصفرار الشمس و عند طلوعها «۱»».

و أما روايته الاخرى، قال: «سئل عن أحدهما عن الرجل يدخل مكة بعد الغداة أو بعد العصر قال: يطوف و يصلى الركعتين ما لم يكن عند طلوع الشمس أو عند احمرارها «۲»»، فلا تعارض رواية معاوية لأن موضوعها مطلق الطواف أعم من الفريضة و النافلة، فيمكن تقييدها برواية معاوية.

و قد حملت روايته الاولى على التقية. و فيه أن ظاهر بعض النصوص ان العامة تبنى على عدم الكراهة و انها لم تأخذ عن الحسنين عليهما أفضل الصلاة و السلام سوى ذلك فكيف يحمل ما دل على الكراهة على التقية؟!

فالمتعين الجمع بينهما بما فى «المدارك «۳»» من ان رواية معاوية تنفى المرتبة الشديدة من الكراهة و رواية محمد بن مسلم تثبت مرتبة اخرى من الكراهة.

و الاختلاف بين النصوص نفيا و اثباتا بلحاظ تعدد المراتب فى الحكم التنزيهى غير عزيز.

هذا بالنسبة الى صلاة طواف الفريضة.

و أما صلاة طواف النافلة، فمقتضى الجمع بين مثل رواية معاوية و رواية محمد بن مسلم الثانية كراهة ايقاعها عند طلوع الشمس و عند احمرارها، و قد ورد النهى عنها بالخصوص فى رواية ابن بزيع، قال: سألت الرضا عليه السّلام عن صلاة طواف التطوع بعد العصر فقال: «لا، فذكرت قول آبائه ان الناس لم يأخذوا عن

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۶: من أبواب الطواف، ح ۷.

(۲)- المصدر، ح ۸.

(۳)- العاملى، السيد محمد: مدارك الاحكام، ج ۸: ص ۱۴۷، ط مؤسسة آل البيت عليهم السّلام.

....

الحسن و الحسين عليهما السّلام الا الصلاة بعد العصر بمكة، فقال: نعم، و لكن إذا رأيت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه، فقلت: إن هؤلاء يفعلون، فقال: لستم مثلهم «۱»». و عدم وضوح المقصود «۲» من قوله: «فقلت: إن هؤلاء ...» لا يضر بدلالتها على المدعى بلحاظ صدرها.

ثم إنه قد يتخيل منافاة رواية على بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الذى يطوف بعد الغداة و بعد العصر و هو فى وقت

الصلاة أ يصلى ركعات الطواف نافلة كانت أو فريضة؟ «قال: لا «۳»» لمثل رواية معاوية بن عمار.

و لكن الظاهر ان موضوعها يختلف عما نحن فيه، فان السؤال فيها عن مشروعية صلاة الطواف مع وجوب فريضة الوقت. و لا نظر لها الى كون الوقت مما تكره فيه النافلة.

ثم إنه لو التزمنا بظاهر رواية ابن يقطين تعين الحكم بعدم جواز صلاة الطواف مع عدم اتيان فريضة الوقت، و على أى حال فهو حكم آخر و لعله يأتى الكلام فيه فى مجال آخر، و لا وجه لحمل النص على صورة تضيق وقت الحاضرة لعدم القرينة عليه. فتدبر.

---

(۱)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۶: من أبواب الطواف، ح ۱۰.

(۲)- اذ لا معنى للاخبار عن فعل هؤلاء بعد فرض فعلهم قبله، ثم ما هو المراد من الجواب اعنى قوله: «لست مثلهم؟!» و أى جواب هو؟ هذا مع ما فى قوله: «و لكن اذا رأيت ...» من الخفاء مما لا يخفى إذ لا يمكن الالتزام بهذه الكلية مع فرض ان استنادهم فى العمل الى من يصح الاستناد إليه و هو المعصوم. فالتفت.

(۳)- وسائل الشيعة، ج ۹/ باب ۷۶: من أبواب الطواف، ح ۱۱.

المرتقى إلى الفقه الأرقى - كتاب الحج، ج ۲، ص: ۴۸۱

فهرس الموضوعات

قمّی، سید محمد حسینی روحانی، المرتقی إلی الفقه الأرقی - کتاب الحج، دو جلد، مؤسسة الجلیل للتحقیقات الثقافیة (دار الجلی)، طهران - إیران، اول، ۱۴۱۹ ه ق

تعریف مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... َ یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلاّمة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – "رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابِذة هذه

المدینهٔ، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرهٔ الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحهٔ صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَهْ ۱۳۴۰ الهجریّهْ الشمسیّهْ (=۱۳۸۰ الهجریّهْ القمریّهْ)، مؤسّسهً و طریقهً لَم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز" القائمیّهْ "للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَهْ ۱۳۸۵ الهجریّهْ الشمسیّهْ (=۱۴۲۷ الهجریّهْ القمریّهْ) تحتَ عنایهْ سماحهْ آیهْ الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَهْ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّهْ و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّهْ، ثقافیّهْ و علمیّهْ...

الأهداف: الدّفاع عن ساحهْ الشیعهْ و تبسیط ثَقافهْ الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّهْ، تخلیف المطالب النّافعهْ – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلهْ أو الرّدیئهْ – فی المحامیل (=الهواتف المنقولهْ) و الحواسیب (=الأجهزهْ الکمبیوتریّهْ)، تمهید أرضیّهٍ واسعهٍ جامعهٍ ثَقافیّهٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعهْ ثقافهْ القراءهْ و إغناء أوقات فراغهْ هُواهْ برامِج العلوم الإسلامیّهْ، إنالهْ المنابع اللازمهْ لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرهْ فی الجامعهْ، و...

- مِنها العَدالهْ الاجتماعیّهْ: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزهْ الحدیثهْ متصاعدهً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافهْ الاسلامیّهْ و الإیرانیّهْ – فی أنحاء العالَم - مِن جهَهٍ اُخرَی.

- من الأنشطهْ الواسعهْ للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبهْ، نشرهْ شهریّهْ، مع إقامهْ مسابقات القِراءهْ

ب) إنتاجُ مئات أجهزهٍ تحقیقیّهْ و مکتبیهْ، قابلهْ للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّهِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکهْ و... الأماکن الدینیّهْ، السیاحیّهْ و...

د) إبداع الموقع الانترنتی" القائمیّهْ "www.Ghaemiyeh.com و عدّهْ مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّهْ، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّهْ

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابهْ الأسئلهْ الشرعیّهْ، الاخلاقیّهْ و الاعتقادیّهْ (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرهْ SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّهْ و اعتباریّهْ، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّهْ، الجوامع، الأماکن الدینیّهْ کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامهْ المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع" ما قبلَ المدرسهْ "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسهْ

ی) إقامهْ دورات تعلیمیّهْ عمومیّهْ و دورات تربیهْ المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلهْ السَّنَهْ

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفتَرَق"وفائی/"بنایهْ"القائمیّهْ"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّهْ الشمسیّهْ (=۱۴۲۷ الهجریهْ القمریّهْ)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّهْ الوطنیّهْ: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التِّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شـَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفيق.


مركز القائمية اصبهان للتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹